CUADERNOS

AMERICANOS

MEXICO

1

CUADERNOS AMERICANOS

No. 1 Enero-Febrero de 1947 Vol. XXXI

INDICE

DIMENSION IMAGINARIA



EL VALOR DE UNA INDUSTRIA PROPIA
EN LA PRACTICA DE LOS NEGOCIOS...
Tiene un alto significado para todos los hombres de empresa de México, para quienes se convierte en positivo factor de éxito, la adquisición de equipos para oficina, de fabricación Nacional.
• Modernísimos y elegantes confortables forrados con finas pieles importadas.
• Elegante escritorio de líneas aerodinámicas con las innovaciones más modernas para su máxima eficiencia.
• Gabinete de Tarjetas Dime-X únicos por sus exclusivas garantías de seguridad, capacidad y fácil manejo.
• Estupendo archivero de líneas modernas, que llena todos los requisitos de orden y seguridad que necesita Ud. para sus documentos.
• Maravillosa armonía y acogedora comodidad encontrará Ud. en los bellos muebles para jardín Nacional
• Ideales y eficientes gabinetes para cocina que encierran todo el confort indispensable para las amas de casa.
DISTRIBUIDORA MEXICANA, S. A.
DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS DE LOS PRESTIGIADOS EQUIPOS DE ACERO
DIRECTOR GENERAL ANTONIO RUIZ GALINDO
Nacional
UNA ORGANIZACION DE MEXICANOS
SALAS DE EXPOSICION Y VENTAS MADERO No. 22 TELEFONOS ERICSSON 12-00-80 MEXICANA J-19-97-BOLIVAR No. 25 TELEFONOS ERICSSON 18-20-99 MEXICANA L-65-80-INFORMES EN NUESTRAS OFICINAS ESPECIALES DE BOLIVAR 21, PRIMER PISO ERICSSON 13-27-43 18-66-67 18-66-68 MEXICANA J-10-58
OFICINAS GENERALES: CIUDAD INDUSTRIAL "D. M. NACIONAL" CALZADA SN JUAN DE ARAGON NUM. 528 VILLA GUSTAVO A. MADERO, D. F. TELEFONOS DIRECTOS: ERIC. 17-23-00, 17-23-60, 17-23-63 17-23-81, 17-24-00, 17-05-96 CON 40 LINEAS DE EXT. MEX. X-02-00, X-02-07, X-02-08, X-02-09 CON 40 LINEAS DE EXTENSION.

HORA BUENA PARA EL TURISMO

El turismo en México se encuentra de enhorabuena. Por primera vez en la historia de la República se ha dado el caso de que un Presidente, al tomar posesión de su cargo, haya dedicado en su discurso atención especial a los problemas turísticos para considerarlos con favorables ojos y prometerles ayuda. Si a ello se añade que este mismo Presidente, Miguel Alemán, en su campaña a través del país, cuando era candidato, señaló con insistencia este sector del turismo como uno de aquellos que reclamaban atención y fomento dedicados, la conclusión que se desprende es obvia: se acercan para el turismo en México días brillantes.

Porque esta moderna y agradable industria no es cosa artificial aquí, que haya que crear desde sus inicios, sino que es árbol brotado espontáneamente en terreno fecundo, ya en pleno crecimiento, y que sólo necesita del cuidado y riego natural para ganar en frondosidad y atraer a su sombra a las gentes de sus contornos. Basta contar los hoteles construídos estos años últimos en la ciudad de México y en las demás del país, asi como comprobar la calidad excelente de su instalación y de su trato, para convencerse de la prosperidad turística que tales síntomas anuncian y a que responden. Pues bien, si a estas circunstancias viene a sumarse el favor oficial que al tiempo que incremente el ir y venir solícito de los amigos innumerables de México y de sus curiosos en el mundo entero, permita mejorar hasta sus últimos detalles esta industria compleja, fuente para unos de incomparable placer, de riqueza, para otros, de manera que quien llegue a México se sienta seguro de encontrar aquellas comodidades y aquel trato digno de los intensos atractivos de nuestro país, no cabe duda de que, en efecto, alborea para nosotros una época de prosperidad turística sin precedente. Y como de esta prosperidad, directa o indirectamente, a todos ha de tocarnos algo, hemos de concluir que no sólo el turismo sino todos, estamos de enhorabuena.

F. L. S.

Para más informes, diríjase a la Asociación Mexicana de Turismo.



AVENIDA JUAREZ 76
MEXICO, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO VI VOL. XXXI

1

ENERO - FEBRERO
1947

MÉXICO, 1º DE ENERO DE 1947

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

S U M A R I O

INDICE DE ILUSTRACIONES

Fotograbado de

FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.
Bucareli 24. - México, D. F.

Nuestro Tiempo

PALABRA Y REALIDAD

Por *Bruno FREI*

Los emperadores bizantinos desencadenaron, en los siglos VIII y IX d. C., una sangrienta guerra contra la iconolatría, muy difundida en la iglesia oriental. El segundo Concilio de Nicea aprobó el culto de las imágenes, lo que movió a la iglesia del oriente a acoger en su rito las efigies sagradas bajo la forma de bajorrelieves, pero condenando al mismo tiempo como idolatría el culto a las estatuas de los santos, practicado por la iglesia de occidente. El conflicto arrancaba de la interpretación del acuerdo del concilio ecuménico y giraba en torno al problema de hasta qué punto la *opportuna veneratio* se trocaba en una abominable *adoratio,* es decir, de una práctica cristiana en un crimen de idolatría.

Aquellos dos términos latinos estaban llamados a tener un alcance extraordinario: al final del conflicto —aunque intervinieran también, evidentemente, otros factores— vemos alzarse el gran cisma del oriente que separa a la iglesia ortodoxa de la iglesia católica romana. Entre el reino de los francos y el imperio bizantino se interpone una cortina de hierro que tardará mucho tiempo en levantarse.

La mirada retrospectiva del historiador descubre fácilmente que la persecución iconoclasta perseguía esta finalidad real: asegurar el poder legislativo del emperador, su soberanía sobre el patriarca de Constantinopla, y defender la unidad del imperio bizantino, amenazada por los enemigos de dentro y de fuera. Pero detrás de este ejemplo palpita un problema de la mayor actualidad: ¿percibían las gentes de la época la realidad política envuelta en aquel pleito teológico?

Creemos que puede ser interesante el esclarecimiento científico de este fenómeno, sacando de él un corolario de orden práctico para nuestro confuso presente. Mas, para ello, será tal vez instructivo repetir el ejemplo, al modo como el químico

repite el experimento en su laboratorio para reforzar la fuerza de convicción de sus resultados.

Con el grito de batalla de "Deus vult" ("¡Dios lo quiere!") lanzáronse los cruzados a la guerra santa contra el infiel y, después de sembrar la muerte y el saqueo entre las comunidades judías que encontraron a su paso por el Rhin y el Danubio, llegaron delante de los muros de Jerusalén para arrebatar de manos de los paganos el sepulcro de Cristo. ¿Qué era lo que animaba el celo de aquellos hombres? El elocuente ermitaño Pedro de Amiéns, ministro de propaganda del papa Urbano II, había sabido fustigar los nervios de sus oyentes con el relato de las atrocidades perpetradas por los turcos contra los peregrinos que visitaban los Santos Lugares. Aquello no pasaba de ser palabras. Pero la realidad era igualmente tentadora: Su Santidad había anunciado a la cristiandad, por medio de una bula, que los *cruce signati* quedaban exentos de la prisión por deudas, que sus delitos permanecerían impunes y que los deudos de los que cayeran percibirían una pensión pontificia. La historia nos dice que la primera Cruzada estaba formada en su mayoría por deudores y delincuentes. Las banderas de la Pasión de Cristo cubrían una realidad en la que la avidez aventurera del botín se mezclaba con las corrientes de expansión del capital comercial.

Y de nuevo vuelve a surgir de entre el polvo de los archivos la intrigadora pregunta: ¿hasta qué punto tenían las gentes de la época conciencia de la antinomia entre la palabra y la realidad?

La realidad política que se escondía detrás de las querellas teológicas de palabras en las guerras de los hugonotes, en la Reforma, en la guerra de los Treinta Años, es hoy del dominio general. Hasta los chicos de la escuela saben ya que el pleito verbal de si la comunión debía administrarse *sub una specie* o *sub utraque specie* fué, en realidad, el preámbulo de la gran lucha que había de conducir a la formación de los estados nacionales europeos en el seno del imperio universal de la iglesia. El cáliz de los hussitas era el símbolo de las aspiraciones populares y la comunión laica de Wicleff auguraba los derechos históricos de la burguesía inglesa. Cuando Wallenstein, en nombre del emperador, se echó al campo contra los príncipes protestantes de Alemania, los jesuítas predicaron en su campa-

mento el sacramento de la penitencia; pero la gran ambición de la Contrarreforma era, como ya lo sabía Schiller, la revocación de los decretos de secularización de los bienes de la iglesia. No cabe duda de que a los mercenarios, que peleaban por la soldada, se les daba un ardite de la ideología de la guerra; pero los pueblos hallábanse apasionadamente interesados —aunque en menores proporciones que hoy día— en las guerras religiosas: no en vano se ventilaba en ellas la salvación del alma. Muchos hombres abandonaban por ello la tierra natal y abrazaban voluntariamente el amargo destierro.

Nada más necio que la consabida respuesta del ateo vulgar: los curas engañan al pueblo. No, un fenómeno como éste, que se repite bajo las más diversas formas y modalidades en cada una de las fases de la historia, plantea un problema más serio que todo eso, un problema sociológico-histórico de carácter general.

La relación entre la palabra y la realidad es, en rigor, uno de los más antiguos problemas de la historia del pensamiento humano. El teólogo francés Pedro Abelardo fué excomulgado como hereje en el siglo XI por algo más importante que por sus amores románticos con la abadesa Eloísa, a saber: por su temeraria doctrina de que los *universalia* no eran otra cosa que *flatus vocis,* palabras vacuas, despojadas de toda realidad. Los nominalistas de la Edad Media fueron los primeros portavoces del realismo moderno. Y ya esta rápida semblanza revela cuán complicadas y confusas son, a veces, las vicisitudes de las palabras. Es bien sabido que aquellos nominalistas, gentes avanzadas para su época y, en consecuencia, cruelmente perseguidas por la iglesia, hombres que en la lucha escolástica en torno a la verdadera naturaleza de las cosas defendían el derecho de la realidad frente a los caprichos de la abstracción verbal, tenían en frente a unos adversarios que, por curiosa ironía, se llamaban realistas. Más adelante veremos que esta ironía, esta inversión de las relaciones entre la realidad y la palabra, constituye la regla dentro del laberinto de la ideología. Los realistas medievales defendían la realidad de la idea abstracta y reducían la realidad real y aprehensible a un simple e imperfecto trasunto de la idea platónica.

Construíase así, con palabras, un mundo de falsas realidades por el que iban a la guerra pueblos enteros. Para los

nominalistas acusados de herejía, la Eucaristía y la Trinidad eran simples palabras o meros símbolos, tan carentes de realidad como cualquier otra abstracción derivada de las cosas reales, *universalia post res* y no *universalia ante res,* como los "realistas" preconizaban.

La doctrina antieclesiástica de los nominalistas fué llevada a sus últimas consecuencias por Guillermo de Occam, discípulo de Duns Escoto: según él, los *universalia* no debían buscarse nunca *in re,* sino siempre *in mente.* Dos caminos partieron de aquí: uno, que llevó a los escépticos sensualistas Berkeley y Hume; otro, que condujo al grandioso auge de las ciencias experimentales bajo el Renacimiento.

El bagaje de pensamientos de los nominalistas de la Edad Media representó un poderoso paso de avance dentro del marco de la filosofía escolástica, una especie de revolución contra el monopolio espiritual del padre de la iglesia Tomás de Aquino. Pero los nominalistas no contestan a la pregunta que aquí nos ocupa y en la que ellos ni siquiera pararon mientes. ¿Cómo se convierten las palabras en realidad?

De palabras es fácil discutir,
Con ellas se construyen bien sistemas

dice el *Fausto* de Goethe. Si la palabra vale tanto como el concepto, ¿podemos decir que el concepto es idéntico al objeto? Un tocón de árbol que unos alegres excursionistas cubren con un mantel para merendar, ¿qué es, un tocón de árbol o una mesa? La moderna teoría de los conceptos se encarga de dar una respuesta dialéctica a este sofisma, causa de embrollos para la ontología durante largos siglos: ese manojo material de realidad que espera en un claro del bosque a ser concebido objetivamente por quien pase por allí es las dos cosas: un tocón de árbol para el obrero forestal que no tiene en él otro interés y una mesa para el excursionista que se acerca a él con el propósito de aprovecharlo en función de tal. El concepto es un acto de voluntad. Todo lo que tiene de real el objeto concebido, puesto que existe independiente de la conciencia que lo concibe, lo tiene de subjetivo el concepto, dependiente de la voluntad del sujeto en que se forma. Mesa es la palabra que corresponde a la reacción física del hombre que se sienta a la mesa. La relación entre la palabra y la realidad no es una relación lógico-

abstracta, sino un vínculo dialéctico-vivo (Cfr. Joseph Dietzgen, *Von Wesen menschlicher Kopfarbeit* ["Sobre la naturaleza del trabajo mental del hombre"]). La misma palabra puede encerrar distintas realidades y la misma realidad puede expresarse con distintas palabras. Y el árbitro de las palabras con que se bautiza las cosas es el hombre.

Pero el hombre, dueño y señor de la palabra, no vive en la isla de Robinsón, como tácitamente dan por supuesto Fichte y todos los idealistas subjetivos. Vive en un determinado mundo, el cual ha elaborado un determinado sistema de palabras y sentidos de palabras, con que el individuo se encuentra al nacer. Si este individuo es un pensador o un poeta, podrá inventar nuevas palabras, aun faltando con ello al consejo de Guillermo de Occam de *entia non multiplicanda sunt praeter necessitatem.* Pero, ¿crearán estas nuevas palabras una nueva realidad? Ello dependerá, exclusivamente, de que sean empleadas por un número suficientemente grande de hombres.

Hemos llegado al verdadero *quid* del problema: la realidad se convierte en palabra cuando el hombre reacciona a ella y la bautiza, pero además, por portentoso que ello nos parezca, la palabra se convierte, a su vez, en realidad, en una realidad nueva y peregrina, tan pronto como echa alas, al convertirse en una palabra alada, volandera. La dialéctica de la palabra y la realidad aparece definida en la conocida frase de Marx, con la que éste razona la teoría materialista de la ideología: "La idea se trueca en una fuerza material cuando prende en las masas".

Jamás tuvo una importancia tan candente el proceso de materialización de la idea, de metamorfosis de la palabra en realidad, como en esta época en que nos ha tocado vivir, en que la reproducción óptica y acústica de la palabra por medio de la prensa y de la radio permite mecanizarla e industrializarla en proporciones antes insospechadas. De la invención de Guttenberg a los rotativas y a las radioemisoras de nuestros días hay una distancia tan grande como de las discusiones medievales sobre la eucaristía a los debates modernos sobre la democracia. Lo que no ha cambiado es la posesión monopolista de los aparatos con ayuda de los cuales se convierten las palabras en realidades. Aunque el monopolio de la iglesia haya sido sustituído por el monopolio de los capitalistas de los

grandes *trusts,* el proceso de formación de las opiniones sigue siendo casi un procedimiento secreto de fabricación lo mismo hoy, en los días de las Cruzadas contra la Estrella de los Soviets, que en los tiempos de las Cruzadas contra la Media Luna, si bien es cierto que los clásicos del materialismo histórico han rasgado bastante las tinieblas de este misterio.

¿Qué es lo que pone tan nervioso a Mr. Bevin cuando los pueblos insisten cada vez más en hablar del imperialismo inglés? Lo que el señor ministro, irritado, llama una "guerra de nervios" no es más que una serie de palabras explicativas habladas e impresas que van adentrándose en la conciencia de cientos de millones de habitantes del Asia y de Europa. ¿Acaso las palabras tienen fuerza bastante para desintegrar un imperio mundial? ¿Qué es lo que mueve al Presidente Truman, en su discurso de apertura ante la asamblea de las Naciones Unidas, a exhortar de un modo apremiante contra los rumores de guerra cuya existencia, aunque no haya ningún peligro de guerra, constituyen ya por sí sola un peligro para la paz? ¿Cómo se convierte la guerra de una instigación en una realidad?

Estamos, indudablemente, ante uno de aquellos misterios que envuelven el nacimiento de las guerras y que Lenin señalaba hacia fines de siglo, al reunirse la conferencia de la paz de La Haya.

Las realidades sociales y políticas no nacen automáticamente en una especie de partenogénesis de la evolución económica; es la intervención, la acción de los hombres a base de determinadas condiciones sociales la que las crea o las impide. En la historia actúa al lado del factor objetivo, y con fuerza tan constitutiva como él, el factor subjetivo. Los hombres hacen por sí mismos su historia, pero no de un modo caprichoso y arbitrario, dice Engels. Los factores materiales deciden, pero sólo se convierten en motivos cuando el hombre adquiere conciencia de ellos. Ahora bien, la conciencia humana no es ningún espejo plano de la realidad económica, sino un espejo en que los factores ideológicos desfiguran o tuercen a veces las imágenes. Y cuando los miramos por la lupa, vemos que estos factores ideológicos no son otra cosa que palabras: palabras viejas y nuevas, palabras que se convierten en una nueva super-

estructura de realidad al multiplicarse y difundirse, al prender en las masas.

Dícese que cien devotos que salían de un sermón de San Bernardo de Claraval no eran ya solamente cien cristianos, sino otros tantos predicadores de la Cruzada, cada uno de los cuales tenía a sus pies a otros cien devotos escuchándole. Mil lectores del nazi norteamericano Karl von Wiegand son mil instigadores potenciales de la guerra, aunque en su vida privada se trate de personas inofensivas, preocupadas tan sólo de comer bien y dormir bien. Y si tenemos presente que una sola agencia de noticias de los Estados Unidos (la "Associated Press"), con una red propia de 285,000 millas de cable controla a 1,124 de los 1,750 diarios de aquel país, sentimos un escalofrío al pensar que las fábricas de palabras son infinitamente más peligrosas que las fábricas de cañones, las cuales, después de todo, no podrán existir sin aquéllas.

Los periódicos, las agencias de noticias y las estaciones de radio, propiedad de los monopolios capitalistas, aseguran a éstos su imperio sobre los cerebros y las almas, sobre los pensamientos y los sentimientos de las naciones. Entre las inversiones que son usuales en el campo de la ideología figura la de dar a este sistema el nombre de "libertad de prensa". La misma maquinaria monopolista montada para la fabricación de nuevas realidades mediante las palabras vela por que el propio sistema sea respetado como algo sacrosanto y por que toda crítica ejercida contra él se considere como un ataque contra uno de los bienes sagrados de la humanidad.

Pues hay que advertir que, dentro del proceso de creación de realidades por medio de palabras, tiene una importancia extraordinaria el valor de afección de ciertos vocablos. El cerebro humano no funciona mecánicamente, como una máquina de calcular. Es propio de la naturaleza humana el que la percepción lógica vaya acompañada, como la sombra acompaña al cuerpo, de una valoración sentimental que oscila positiva y negativamente entre los dos polos. Tal es el fenómeno que sirve de base a las frases hechas, a los tópicos y a los titulares de los periódicos.

La frase "libertad de prensa" tuvo un contenido concreto en la época de la lucha de la burguesía liberal contra la censura absolutista; esa frase adquirió entonces un valor positivo

de afección como uno de los ideales que empujaron a los burgueses y a los estudiantes a las barricadas de 1848. Pero, aplicada a la prensa monopolista de los Estados Unidos, esa frase se vuelve disparatada, pues si es cierto que esta prensa se halla libre de la censura del gobierno, no es menos cierto que pesa sobre ella la censura del monopolio capitalista. No obstante, el tópico de la "libertad de prensa", carente ya de contenido, ha conservado su valor de afección y, gracias a la influencia que ejerce sobre el pensamiento y el sentimiento de millones de hombres, se ha convertido en parte de la realidad social de nuestro tiempo.

O tomemos la palabra "democracia". Etimológicamente, esta palabra no significa régimen parlamentario, ni sistema representativo, ni pluralidad de partidos: significa, sencillamente, gobierno del pueblo. Abarca, sin énfasis afectivo, todos los sistemas de gobierno en que el pueblo es llamado a participar en el ejercicio de los derechos políticos. Marx y Lenin han demostrado que la democracia burguesa, lejos de ser el verdadero gobierno del pueblo, levanta una barrera ante éste, y no se recatan para presentar la que se llama dictadura del proletariado como la forma más alta de la democracia. Algunos sociólogos americanos que han logrado sobreponerse a la contemplación afectiva del problema de los soviets (por ejemplo Schumann, en su obra *Soviet Politics*) están dispuestos a ver en la democracia soviética una forma de democracia en la que, por oposición a su forma occidental, la liberación social del hombre precede a la libertad política. El problema de cuál es el camino mejor para llegar a la realización del ideal de la democracia abre, indudablemente, ancho campo a la discusión. ¿Pero acaso da alas a esta discusión la prensa monopolista? Nada de eso. Hace algo muy distinto: amalgama la palabra "democracia" con valores afectivos de signo positivo ("el ideal por el que pelearon y murieron nuestros soldados"). Esta palabra, una vez cargada de afectos positivos, se enfrenta a la palabra "dictadura", previamente inyectada de afectos negativos ("lo que nuestros soldados combatieron en la guerra contra Hitler"). Hecho esto, se pone en marcha la potente maquinaria de fabricación de opiniones, formada por legiones de rotativas y radioemisoras. Cientos de millones de hombres escuchan diariamente, a todas horas, hasta en sueños, marti-

llándoles las sienes: la democracia es buena, la dictadura es mala; nosotros somos los buenos, los otros son los malos. Y en vez de una discusión entre personas, va creándose esa atmósfera de quemadores de brujas cargada de terror espiritual, como en aquellos sombríos tiempos en que el grito de pánico de "¡Ya viene la muerte negra!" resonaba a través de las ciudades medievales, empujando a las hogueras a los judíos y a los herejes, a quienes se hacía responsables de la peste y de las malas cosechas. ¿En qué estriba, desde el punto de vista de la historia de la cultura, la diferencia entre el Santo Oficio y el "Comité Dies"? Hay países que se sienten orgullosos de su cultura técnica y en los que basta pronunciar la palabra "comunista", "stalinista", "bolchevique", "marxista" o "rojo", para poner en furioso movimiento las cancillerías y los consulados, las comisiones parlamentarias, las oficinas de la policía o el populacho. En un momento dado, ¿bastarán estas palabras para atomizar a los pueblos, para llevarlos al matadero, como se decía en tiempos menos progresivos y más pacíficos?

Hay testigos vivientes de lo que pasa dentro de los talleres de incitación a la guerra. Cuenta John Steel, honrado comentador de radio de los Estados Unidos, que en el verano de 1946, en los días de la crisis norteamericana-yugoeslava, los corresponsales de la prensa estadounidense reunidos en Berlín recibieron de sus oficinas centrales órdenes telegráficas urgentes para que pintasen con vivos colores la tensión de guerra en Europa y enviasen a sus periódicos relatos sobre las atrocidades cometidas por Tito. Como no existía tal tensión de guerra, los redactores de los periódicos viéronse obligados a fabricar larguísimos cables cuya sustancia estaba en razón inversa a los escandalosos titulares que los encabezaban. Los pueblos del continente americano, lectores forzados de las agencias de noticias anglo-estadounidenses, llegaron a sentir la angustia de una inminente guerra.

Los tiempos en que la opinión pública se gestaba con ayuda de los artículos editoriales y de colaboración han pasado ya al museo del periódico; hoy, la opinión pública se forma por medio de las noticias, es decir, en la inmensa mayoría de los casos, a fuerza de noticias fabricadas. Noticias fabricadas no quiere decir lo mismo que noticias falsas; trátase, casi siem-

pre de artículos camuflados bajo forma de noticias, para pasar de contrabando las opiniones tendenciosas de sus autores y hacer posible así la apercepción visual y acústica que, cargada de valores afectivos, prende en las masas y va preparándolas físicamente para la acción. El número de monopolistas y militaristas anglo-americanos interesados en una guerra contra la Unión Soviética es relativamente pequeño, pero el peligro de guerra consiste precisamente en que esos pocos son dueños y señores absolutos de un enorme aparato de fabricación de opiniones. Son ellos quienes impiden que las discrepancias se esclarezcan y la atmósfera se despeje por medio de la libre discusión y los que transfieren sus juicios interesados a las células cerebrales y a los nervios de cientos de millones, que no pueden hacer nada para defenderse de esa infección.

La realidad inmediata, las condiciones materiales no actúan directamente sobre la conducta de los hombres; para ello, tienen que incorporarse antes a su conciencia. Ahora bien, en la conciencia tropieza la realidad inmediata con una serie de elementos procedentes de la educación, la tradición o la propaganda y al conjunto de los cuales damos el nombre de superestructura ideológica. Esta superestructura es, a su vez, producto de series de realidades sobre las que no tiene la menor influencia directa el individuo. Por donde la conciencia que en última instancia motiva los actos del hombre puede ser verdadera o falsa, según que la superestructura ideológica responda a la realidad material inmediata o choque con ella. Un dependiente de comercio que se considere un futuro millonario por creer a pies juntillas en la versión norteamericana del augurio napoleónico según el cual todo soldado lleva en la mochila el bastón de mariscal, obrará movido por una conciencia falsa. El gran industrial que odia a los sindicatos abriga una conciencia certera.

Pero ocurre que la ideología puede fabricarse también por los métodos de la producción en masa. El gran industrial que odia a los sindicatos posee docenas de periódicos que le permiten transferir su odio, perfectamente explicable en él, a millones de obreros y empleados, los cuales empiezan a odiar también a los organismos sindicales, tarados con la nota afectiva negativa de "rojos". Y esta falsa conciencia, artificialmente fabricada, crea una nueva realidad social. Engels ha descrito

en una de sus cartas esta repercusión de la ideología sobre la realidad. Se refiere al jurista, que cree enjuiciar con arreglo a principios objetivos cuando, en realidad, no hace más que aplicar una serie de tesis establecidas *a priori*, con lo que todo se vuelve del revés. "Y para mí es evidente" —escribe Engels— "que esta inversión, a la que damos el nombre de concepción ideológica mientras no la conocemos, repercute a su vez sobre la base económica y puede incluso, dentro de ciertos límites, modificarla" (Carta a Conrad Schmidt de 27 de octubre 1890).

Quien llegue a comprender lo que es esta transformación de una realidad concreta a través de la palabra hasta convertirse en una realidad irracional de segundo grado (en una superestructura, según la expresión de Engels), no se hará ninguna ilusión en cuanto a las dificultades con que tropieza la obra de destruir o combatir esta nueva realidad por medios racionales. Que yo sepa, fué un filósofo alemán, Ernst Bloch, en su obra *Erbschaft der Zeit* ["La herencia del tiempo"], el primero (y el único) que llegó a esta conclusión, tan extraordinariamente importante para la propaganda antifascista. El esclarecimiento racionalista tiene sus límites cuando se trata de actuar deliberadamente sobre una conciencia falsa. Será difícil convencer a un secuaz de William Green, aunque para ello se ponga a contribución el aparato probatorio más perfecto, de que Lombardo Toledano no es un "agente de Moscú". Mejores resultados dará probar que William Green es un agente de Washington. El empeño de combatir mediante la discusión las consignas de masas lanzadas por la propaganda y cargadas de tensión afectiva, cuando han alcanzado ya cierto grado de realidad, resulta casi siempre baldío; en estos casos, es mucho mejor camino el de lanzar contraconsignas dotadas de la misma fuerza. Pero se tropieza para ello con un obstáculo material de mucho peso y es que la industria de influencia sobre las masas se halla monopolizada, en la mayoría de los países. Si una revista como el *In fact* publicado en Nueva York por George Seldes desenmascara la supeditación económica de William Green a los patronos de su país, tal vez haga llegar la verdad a 100,000 norteamericanos. Pero el peso específico de esta cifra, dentro de la masa de decenas de millones de lectores de la prensa monopolista es demasiado pequeño para curar al norteamericano medio de la fiebre del miedo a

las brujas modernas. La difusión en masa de ciertas palabras "matizadas", por ejemplo de los discursos de Churchill, crea esa psicosis de masas que conduce a las mortíferas realidades del fascismo y de las guerras de agresión, sin que para ello sea necesario que intervenga una enfermedad hereditaria alemana.

Hay que reconocer a Hitler el mérito, no ya de haber celebrado triunfalmente el misterio de la transformación de la palabra en realidad, sino incluso el de haberlo analizado con mirada fríamente calculadora. Para Hitler, la prensa es una especie de charlatán de feria que anima a la embobada multitud a entrar en la barraca. "El periódico" —dice Hitler en el *Mein Kampf*— "debe dirigirse a la parte espiritualmente más ingenua de la nación, a los que creen todo lo que leen". No debe preocuparse, para ello, en lo más mínimo de la verdad; por el contrario, la verdad es dañina y no está hecha para el pueblo. "Cuanto mayor sea la mentira, más fácilmente se la creerá. . .; llevadas de la ingenuidad primitiva de su espíritu, las grandes masas tienden con mayor facilidad a creer las mentiras grandes que las pequeñas": con estas palabras pone fin Hitler a sus consideraciones sobre la prensa. Y uno de los teóricos del nacionalsocialismo que se dedicaron a estudiar el problema de la prensa, escribe en su libro *El diario como instrumento de gobierno*: "La palabra hablada y la escrita deben ser consideradas como un medio de transmisión de órdenes. La palabra es el vehículo de la sugestión; ella es la que pone en marcha las acciones".

He ahí definido, en su forma más sincera, lo que es la prensa del fascismo y del capitalismo monopolista. En esta degradación de la palabra para convertirla en "vehículo de sugestión" manifiéstase el atavismo cultural del que somos trágicos testigos. La palabra fué en un tiempo el instrumento de la heroica lucha del hombre por la cultura. En el primitivo demonismo de la época prehistórica, la palabra tenía la misma fuerza mágica que la cosa. El temor al *totem* deificado transferíase a su nombre. El nombre indecible de Yahve valía para el cabalista tanto como éste mismo. La fuente y el dios de las aguas eran una y la misma cosa para el hombre que vivía entregado a la naturaleza. El hombre se sobrepuso al miedo a la palabra cuando aprendió a distinguir la palabra de la realidad. La marcha triunfal del pensamiento humano es la historia

de la liberación del mundo de los objetos de las trabas del mundo de los nombres, la historia de la distinción entre el fenómeno y el nóumeno. Al llegar a su certeza postrera con la sentencia de *cogito ergo sum,* Descartes liberábase del mundo medieval de las palabras y afirmaba el punto de partida puro del ser desnudo de palabras. Quedaba expedito el camino para la moderna discusión sobre el carácter del ser, sobre naturaleza espiritual o material. A partir del siglo XVI discutimos sobre conceptos y no sobre palabras. Hasta que vino el nazifascismo y se vió obligado a recurrir de nuevo a la magia de la palabra, incapaz como es por naturaleza de soportar un pensamiento basado en objetos.

Nada tiene de extraño que la fenomenología de Husserl se haya convertido en base de la filosofía nazi, pues no en vano es el intento de reanimar el realismo medieval (platónico), el retorno al sentimiento colocado al margen de la crítica, con su "intuición interior", negación de la imagen científica del mundo sobre la que nuestra civilización descansa. Después de haber aprendido, por fin, a distinguir entre palabras y objetos, quiso obligarse a la humanidad, por obra y gracia del fascismo, a recomenzar en el punto en que lo caprichosamente "intuído" es exaltado por una palabra mágica a una realidad "superior" incontrolable.

La "sugestión de la palabra", dejando a un lado todo control del entendimiento, puso en marcha la acción fascista. Jamás fué tan formidable y tan monstruoso, en la historia, el éxito de la creación de una realidad por medio de palabras. No importa que la ciencia conozca cuatro grupos sanguíneos que nada tienen que ver con las diferencias étnicas o raciales: bastó con que Hitler inventara y lanzase sus palabras de "sangre judía", a las que no responde ninguna realidad, para crear con ayuda de un enorme aparato de correas de transmisión, una de las más espantosas superestructuras de realidades de la historia. La palabra convirtióse en "vehículo de sugestión" y puso la acción —¡y qué acción!— en marcha. No sólo lo atestiguan los millones de judíos asesinados, sino también aquellos nazis poseídos del delirio de la sangre que preferían morir antes que ser salvados por una transfusión de sangre "no aria".

La realidad fascista fué amasada con palabras que, con ayuda de los medios de propaganda modernos, prendieron en las masas y se convirtieron así en una fuerza material que asoló la mitad del planeta. Para que esto pudiera suceder fué necesario que poderosos intereses materiales buscasen esta salida que conducía al caos. Sin su concurso jamás habría podido ponerse en marcha la gigantesca maquinaria que convirtió las palabras de un agitador desprestigiado en ley de Europa. Y fueron necesarios los esfuerzos conjugados de todos los pueblos de la tierra para que el mundo hitleriano, tras una obra de destrucción sin precedente, se redujera al acta de un proceso criminal.

El camino que va de los pogromos de los cruzados a los campos de muerte de Maidanek y Oswiecim, de los procesos de la Inquisición a las persecuciones contra los comunistas, pasa por el abuso de la palabra, que desglosada de su base de realidad y peligrosamente reforzada por artificiales valores afectivos y transferida por medio de poderosas correas de transmisión, a masas de gentes reacias a la crítica, desencadena aquellas acciones que sólo son concebibles como obra de la psicosis colectiva: el miedo a las brujas, el fascismo y las guerras de conquista.

Sería una objeción barata y tan falsa como lo es siempre el formalismo remitirse a las palabras empleadas por las gentes del progreso para designar a los movimientos enemigos. La palabra "fascismo" coincide con una realidad susceptible de ser investigada; su contenido ha sido definido de un modo impecable por la ciencia social (cfr. la definición que de él da Dimitroff: "la dictadura de las capas más retardatarias del capital financiero"). La palabra "imperialismo" es un término económico que, después de las obras de Marx, Lenin, Rosa Luxemburg y Hulferding, sólo necesita ser definido en las escuelas de primeras letras y en la Cámara de los Comunes de Londres.

Pues bien, precisamente a la luz de este contraejemplo se ve claro el meollo de nuestra argumentación. Mientras que los términos de fascismo e imperialismo abarcan un campo conceptual definido racionalmente, las palabras "comunismo", "dictadura" (y muchas otras), tal como las emplea la propaganda del fascismo y del capital monopolista, son palabras

irracionales, emotivas, sugestivas. Un "judío" es un determinado ser humano; el "judío" de la terminología antisemita es un insulto. Cabe discutir acerca de los elementos constitutivos del concepto "judío" (descendencia, religión, conciencia nacional), pero no hay discusión posible en lo tocante a la reacción emocional que ha cobrado forma de palabra en el insulto de "judío". En realidad, los nazis desacreditaron con el epíteto de "judío" todo lo que era un estorbo en su camino: los masones y la revolución francesa, la Sociedad de Naciones, el ministro de Negocios Extranjeros Mr. Eden, Wallstreet y hasta el papa. Por donde en el Tercer Reich la palabra "judío" se convirtió en sinónimo de vil y despreciable.

Es, sustancialmente, el mismo proceso a que asistimos hoy en la prensa del capital monopolista, especialmente en la de los Estados Unidos. La palabra "bolchevismo" designa la tendencia de la mayoría que, bajo la dirección de Lenin, se formó al escindirse en 1903 el partido socialdemócrata ruso. Pero la acepción emotiva que hoy da a esta palabra la propaganda no tiene nada o tiene muy poco que ver con este contenido conceptual y objetivo. Las palabras "bolchevique", "comunista", "satélite de Moscú" son insultos con los que se calumnia, se presenta como sospechoso y se discrimina a cuanto se interpone en el camino de los instigadores de la guerra: la lucha de los obreros por una vida decente y la campaña de paz de Mr. Wallace, los republicanos españoles y la democracia checoslovaca, los manifestantes eslovenos de Trieste y los nacionalistas de la Indonesia. La frase churchilliana de la "cortina de hierro" se ha convertido para los instigadores anglo-norteamericanos de la guerra en un tópico que les sirve para presentar escindido en dos partes, una oriental (valorada bajo una tara negativa) y otra occidental (valorada con un afecto positivo), un mundo que sólo puede vivir en paz siempre y cuando se considere uno e indivisible. Decir "oriental" es hoy, en esos medios, como en la Roma del tiempo de las Cruzadas era decir "pagano": sinónimo de algo que merece ser arrasado a sangre y fuego. Aquellos bloques formados en las informaciones de los periodistas que asistieron a la Conferencia de la Paz de París son el anuncio de los que a sus mandantes les gustaría que fuesen los frentes o los bandos beligerantes de los futuros corresponsales de guerra.

En este sentido, no existe ninguna diferencia sustancial entre la técnica de la amalgama antisemita de los nazis y la técnica de amalgama antisoviética de la prensa de empresa anglo-nortemericana. Y aun viene a empeorar la cosa el cinismo con que se esgrime la consabida frase de la "libertad de prensa". Mientras que el nazi Luedecke reconocía de buen grado que la prensa fascista era un instrumento para la transmisión de órdenes, para la sugestión de la palabra, el prestigio de la prensa monopolista descansa en la ilusión óptica de que sigue siendo la vieja prensa liberal. En un país en que cuesta 15 millones de dólares fundar un periódico diario, en que hay 1,103 ciudades que sólo poseen uno (sólo en 159 ciudades norteamericanas se publican varios), en un continente cuyos pueblos sólo ven lo que pasa en el mundo por los cristales de tres agencias de noticias propiedad del capital monopolista, hace falta ser un ignorante o un hipócrita para hablar de un libre intercambio de noticias y opiniones. En tiempo de Washington sí existía en los Estados Unidos una prensa libre como institución nacional. Pero desde que también la palabra se ha convertido en mercancía, desde que el periódico es también un artículo comercial y comerciable, la prensa libre ha pasado a ser un anacronismo. La monopolización de los periódicos por medio de las agencias de noticias y de las cadenas de diarios y revistas ha asestado el golpe de muerte al sistema de la prensa libre. Esa bandera de la lucha por la libertad de la transmisión de noticias encubre hoy, en realidad, una pugna diplomática universal con la mira de abrir a los trusts norteamericanos de noticias mercados y fuentes de "materias primas" y de dilatar el campo de sugestión de la palabra fabricada en los Estados Unidos. La lucha por el libre intercambio de noticias es el reverso ideológico de la lucha por el libre cambio comercial el cual se propone asegurar el monopolio mundial al comercio norteamericano, dando un rodeo.

El lector que haya tenido la paciencia de seguir hasta aquí el razonamiento del autor esperará con razón que éste proponga, después de la crítica demoledora, algún remedio práctico y viable. El autor, no queriendo incurrir en utópicos proyectos de reformas ni remitirse cómodamente al triunfo de la revolución mundial, sólo ve un medio constructivo por el que valga la pena luchar: la descomercialización de la prensa y la radio, es decir,

de las dos ramas industriales más importantes destinadas a convertir las palabras en realidades.

En Inglaterra, ciertos círculos progresivos del partido laborista, han iniciado recientemente un movimiento para obligar a los periódicos a salir del cómodo anónimo en que ahora se recatan. El proyecto de estos reformadores consiste en hacer que cada periódico publique en todos sus números la relación de sus propietarios. La Casa de los Comunes ha acordado el nombramiento de una comisión real para investigar las finanzas de la llamada prensa de empresa.

Pero el control financiero no basta para sacar a la prensa de las garras del comercio. Las democracias populares de la Europa central y oriental sólo consienten la edición de periódicos diarios a organizaciones, no a particulares ni a empresas comerciales. Al fin y al cabo, tampoco se concede a un particular el derecho a comprar un cañón y a maniobrar con su artillería privada.

Toda organización (con la sola excepción de las fascistas), sea de tipo político, económico o sindical, tiene perfecto derecho a participar en el proceso democrático de formación de opiniones, pero con la visera levantada, no escondiéndose detrás de esa careta hipócrita y confusionista de la prensa de empresa "independiente", que es en realidad, la más dependiente de todas. Este sistema que aquí preconizamos y que dista todavía mucho de la nacionalización de la prensa, lejos de uniformar la opinión pública implantaría, por el contrario, una verdadera libertad de discusión.

Un gran sabio norteamericano que no hace mucho pronunció en México una conferencia de tipo político, declaró con la autoridad que le da su nombre prestigioso, que la existencia de una prensa libre hacía imposible en los Estados Unidos el fascismo y las guerras de agresión. El que así habló no era sociólogo ni catedrático de ciencias económicas; el objeto de sus trabajos científicos eran las glándulas. El filósofo Guillermo Wundt comparó una vez el *alma mater* de las ciencias con una central telefónica cuyos abonados son los graduados de todas las Facultades. Sus estudios universitarios capacitan a éstos, según el filósofo, caso de que carezcan de conocimientos en una rama especial, para procurárselos mediante la oportuna consulta de la sección correspondiente, dentro del gran edificio común.

Si el investigador de las glándulas tuviese que hablar de algún tema de matemáticas, tendría que estudiar antes, por lo menos, los conceptos fundamentales de esta disciplina. El matemático, por su parte, haría lo mismo si se viera obligado a dar su opinión acerca de las secreciones internas. Aunque lo más probable es que tanto uno como otro se negasen en redondo a hablar de un tema que no hubiesen estudiado.

Sólo hay una excepción: el campo de las nociones sociológicas. El más concienzudo investigador, acostumbrado a censurar acerbamente la más pequeña inexactitud dentro de su especialidad, créese simplistamente autorizado a emplear, enjuiciar, aceptar o rechazar conceptos políticos del mayor alcance, sin molestarse siquiera en definirlos.

Y, en realidad, los profesores universitarios constituyen un material mejor que los limpiabotas para ilustrar el proceso de la transformación de las palabras por medio de la sugestión colectiva. Se hallan sujetos a la acción sugestiva ni más ni menos que aquéllos; lo que ocurre es que su posición social y la fuerza adicional de sugestión inherente a su fama de sabios hace de ellos los mejores altavoces para todo lo que sea superstición política.

Pero no siempre ha ocurrido así. Ya hemos visto cuán valerosamente lucharon los nominalistas contra el realismo medieval. La persecución de los heréticos a lo largo de toda la Edad Media (cfr. la *Historia del ateísmo* de Fritz Mauthner) refleja la historia de las heroicas luchas libradas en pro del progreso y de la dignidad humana, por arrancar a la realidad del conjuro de la fe supersticiosa en la palabra. Siempre ha habido hombres que, uniendo su entereza a su sabiduría, han sabido oponerse críticamente a la sugestión de las palabras cuando estaban seguros de que éstas no respondían a la realidad, aun en aquellos casos que, por haber prendido ya en las masas, les habría resultado más cómodo adaptarse a la nueva realidad creada por ellas.

Las guerras religiosas del siglo XVI no se libraron en torno a verdades hechas de palabras, sino en torno a realidades políticas; proponíanse como meta liberar a los campesinos y a la burguesía de la servidumbre feudal, rescatar y hacer triunfar a las naciones del universalismo eclesiástico, imponer los valores del individuo humano y de su libertad. La

"Jerusalén eterna" de un Tomas Münzer era la comuna: por ello fué descuartizado. Un Ulrico de Hutten se atrevió a decir a los curas católicos y protestantes que su ambición era luchar por la libertad y no por la forma de la comunión. Por eso murió en el destierro.

Quienes hoy, sea en el periódico, en la radio, en la cátedra o en la tribuna, manejan frívolamente la palabra y contribuyen con ella a plasmar la realidad del mañana, influyendo de este modo en el pensamiento de las masas y preparando sus acciones futuras, son los principales responsables de la guerra y de la paz. No son los discursos pronunciados en las conferencias internacionales, ni los documentos secretos de las cancillerías, ni los susurros de los tés diplomáticos, los que preparan el porvenir. No; son los grandes titulares de los diarios, los tópicos de los mítines de masas, los sermones pronunciados desde los púlpitos de las iglesias, las emisiones de radio, los *films* de Hollywood, en una palabra, todos aquellos medios que provocan las reacciones colectivas de las masas anónimas del pueblo, los que sirven de instrumento a los instigadores de la guerra. . . o a los salvadores de la paz.

Tiene razón el presidente Truman: el simple hecho de difundir rumores de guerra es ya un peligro contra la paz, pues lo mismo hoy que hace mil años, la palabra, cuando prende en las masas, se convierte en una poderosa fuerza material.

LOS MINERALES Y LA INDUSTRIALIZACION

Por *Gustavo POLIT*

Un escritor norteamericano, al comentar el factor de los armamentos en la victoria obtenida por los aliados, especialmente los Estados Unidos, durante el último conflicto, hizo algunas declaraciones que pueden haber herido la susceptibilidad de todos aquellos que han pensado que los armamentos norteamericanos, en calidad, no se igualaban a ninguno. El autor reconoce, basando su fallo en la opinión de científicos y peritos, que tanto los alemanes como los japoneses, tenían equipo superior al norteamericano.[1] Lo que en verdad aventajaba a los Estados Unidos era su enorme potencial industrial que les permite manufacturar barcos con un tonelaje de 17 millones, por año, más de 120,000 aviones, y más cañones y municiones, que todos los países del mundo, combinados.

El poderío industrial y la última guerra

Al analizar la realidad militar de la última guerra, el mismo autor concluye que la única forma como los Estados Unidos pueden sostenerse militarmente fuertes es manteniendo y aumentando su poderío industrial. La producción en masa norteamericana, mientras se mantenga superior a la producción de cualquier otro país, o posible combinación de países, asegurará el poderío norteamericano en la paz y en la guerra.[2]

---

[1] HANSON W. BALDWIN: *America at war. The Triumph of the Machine.* Foreign Affairs, enero 1946.

[2] BALDWIN, *Loc. cit.*

El territorio físico, la población y la técnica

¿CÓMO es posible que un país de 140 millones de habitantes, como son los Estados Unidos, con un territorio más pequeño que el territorio del Brasil, más pequeño, en consecuencia, que el territorio ocupado por el Imperio Británico, más pequeño que el territorio ocupado por la Unión Soviética, más pequeño que el territorio ocupado por el Canadá, pueda mantener y aspirar a aumentar su enorme poderío industrial, superior al de todos los países actuales combinados?

Es indudable que desde el punto de vista de los números de su población, el Imperio Británico, la Unión Soviética, y no mencionemos a la China ni a la India, son más grandes que los Estados Unidos. Los Estados Unidos, pues, ni por su tamaño, ni por el número de su población, podrían asegurarse la posición de supremacía que ocupan hoy en el mundo industrial.

En los Estados Unidos existen actualmente unas 1,200 universidades y escuelas técnicas. Es indudable que el nivel cultural de ese país, y el nivel técnico del promedio de los individuos, es muy alto. Pero no hay duda tampoco de que los Estados Unidos no marchan a la cabeza de la técnica mundial, pese a la bomba atómica, cuyo descubrimiento se debe más a científicos ingleses, alemanes y franceses, y aún canadienses y australianos. Los norteamericanos son los primeros en reconocer la superioridad de la técnica alemana, y en ciertos aspectos, aun de la técnica japonesa. Ese es el significado del artículo a que nos referimos arriba. Por lo demás, este reconocimiento de superioridad técnica alemana es tan manifiesto, que aun el mismo gobierno norteamericano ha traído a los Estados Unidos, un buen número de los técnicos nazis, químicos e ingenieros de la I. G. Farben, el poderoso cártel alemán, para que vengan a ese país a continuar sus investigaciones. Estos nazis han sido traídos a los Estados Unidos bajo generosos contratos que permiten a esos científicos, continuar sus investigaciones bajo condiciones más favorables, quizás, que las que tenían aun bajo el mismo Hitler. Lo que decimos del aspecto químico y otras ramas de las ciencias matemáticas, se aplica también a otras ciencias como la economía. En efecto, los grandes economistas norteamericanos del momento, en su gran mayoría son alema-

nes, ingleses, franceses, belgas.[3] Estas personalidades del mundo europeo dominan la escena de las universidades norteamericanas en donde actualmente enseñan. Alrededor de cada una de estas figuras mundiales se agrupan determinadas escuelas de pensamiento norteamericanas. Pues bien, si no es el tamaño de su territorio lo que ha determinado su grandeza, si tampoco es el número de su población, si tampoco es el nivel técnico de sus individuos o el progreso de su ciencia, ¿qué es lo que ha determinado la grandeza material, el progreso industrial, la supremacía productora de equipo y maquinaria?

El hierro y el carbón en la historia

"Con la iniciación de la revolución industrial en la Gran Bretaña hace algo más de cien años, principió la explotación real de los materiales de la tierra, en forma tal que ha influído esencialmente en nuestra civilización. En este corto espacio de tiempo, y cada vez en mayor grado, los minerales se han tornado la base fundamental del industrialismo.[4] Si examinamos un mapa del mundo, y señalamos con un dedo, el lugar en que se hallan situados los yacimientos minerales, especialmente, los de carbón, allí encontraremos el asiento de los grandes países industriales modernos. El carbón, como única fuente de energía que se conocía, hasta antes de descubrir la electricidad y el petróleo, sirvió de base para levantar la estructura industrial de Inglaterra. Sus yacimientos carboníferos, situados al pie de la desembocadura de sus ríos y en lugares cercanos a sus costas, tenían la ventaja adicional, de encontrarse contiguos a los yacimientos de hierro. La industria de hierro que se levantó en ese país, en los últimos años del siglo XVIII y principios del siglo XIX, dió a Inglaterra los medios efectivos de derrotar a Napoleón en los campos de batalla de Europa y en los mares. Sobre su unidad política consolidada después de la unión con Escocia, Inglaterra pudo entonces dedicarse a labrar su poderío material-industrial. El hierro inglés sirvió para fabricar las locomo-

---

[3] Los más destacados economistas como Haborler, Nadler, Schumpeter, Hayek, y otros alemanes y austríacos; australianos como Candliffe; franceses como Triffin; rusos como Leontiev; ingleses como Williams, etc., no hay para qué seguir la lista.

[4] C. K. Leith, *World minerals and World Politics,* 1931. pág. 3.

toras y los rieles que pronto habían de surcar el país, abaratando sus costos y permitiendo la exportación a precios que nadie podía competir. Ese mismo hierro sirvió de base para fabricar los barcos que, movidos a vapor, a base del carbón de sus minas, y con potentes motores, hechos de hierro, habían de asegurar a Inglaterra el poderío absoluto en los mares. La maquinaria que cada vez se elaboraba en forma más técnica, servía para mejorar sus tejidos que pronto inundaron Europa y el resto del mundo. Hierro y carbón, aplicados en la metalurgia para producir maquinaria y equipo, son las bases del poderío industrial de Inglaterra. Su posición de única manufacturera se vió amenazada hacia la mitad del siglo XIX por la presencia de rivales que querían imitar su poderío y su bienestar. La experiencia de Inglaterra constituyó una triple lección para los demás países del mundo. En primer lugar, los países de Europa, como Francia, Alemania, Italia, Suecia, Suiza, se dieron cuenta de que la única manera como podrían mantener su posición en Europa y contrarrestar la supremacía inglesa sería desarrollando sus propias industrias. En segundo lugar, la posibilidad de industrialización en cada país está en función de los minerales con que cada uno cuenta. De allí nació un nuevo factor en las luchas entre europeos, y un nuevo factor en la política internacional, pues, a falta de minerales en el país, la política de expansión europea y expansión colonial, encontró nuevos argumentos que racionalizaran el imperialismo. Y, en tercer lugar, la experiencia inglesa demostró que ningún país podría aspirar a la categoría de gran potencia industrial a menos que gozara de una inalterable estabilidad política y unidad interna.

Hasta 1860, ningún país europeo estaba aún en condiciones de ofrecer una seria competencia a las manufacturas inglesas. A pesar de que Francia contaba con yacimientos de carbón, las minas de hierro estaban en territorio alemán. Y por lo demás, las mejores minas de carbón en el continente estaban en poder de los alemanes. Por otro lado, Francia tampoco gozaba de la unidad interna necesaria para desarrollar un programa de industrialización, libre de la crítica y de la oposición de los intereses agrarios. Es en este amplio sentido de "unidad" como se debe interpretar la frase anterior sobre la necesidad de "unidad política interna".

El imperio de Bismarck y los minerales

OTRA potencia, Alemania, hasta después de consumado el Zollverein, y aún más, hasta después de la victoria sobre Austria, no estaba en condiciones de iniciar su industrialización en gran escala. Por lo demás, el hierro alemán contenía impurezas que la metalurgia de entonces no podía utilizar para la manufactura del acero. Sólo con el descubrimiento del proceso Bessemer, y con la victoria de Alemania sobre Francia en 1870, que hizo posible la incorporación de nuevas minas de carbón y de hierro al Imperio Alemán, estuvieron su gobierno y sus industriales en apta posición para lanzarse a la industrialización en gran escala.

La formación del Imperio Alemán de Bismarck tenía por objeto asegurar a ese país, las mismas condiciones que habían hecho posible el surgimiento de Inglaterra como gran potencia industrial: la unidad política, que se consolidó con la destrucción de los pequeños principados y reinos de Alemania, bajo el Imperio Alemán; el factor minerales, asegurado con la incorporación de los yacimientos de carbón y de hierro de Alsacia y Lorena. Antes de terminar el siglo, Alemania se había convertido en la primera potencia industrial de Europa continental, y segunda después de Inglaterra en el mundo. La industria alemana se consolidó debido a sus bajos costos de producción, a su excelente mano de obra, al empeño de mejorar su técnica, y a las excelentes vías fluviales y ferroviarias que la comunican con el resto de Europa, así como a la presencia de sus puertos, todos de excelente calidad y en estratégica posición geográfica, tales como Hamburgo, Bremen, etc.

Los demás países de Europa quedaron atrás, pues las condiciones de estabilidad política, y minerales en abundancia, no se pudieron repetir hasta 1919, cuando la Unión Soviética inició un proceso similar en la hasta entonces ineficiente y dividida tierra de los zares. Esto no quiere decir que la industria no pudo desarrollarse en las demás naciones de Europa. Por el contrario, pequeños países como Suecia lograron, desde el principio, un sólido progreso industrial. Pero, este país cuenta con condiciones especiales, nacidas principalmente de la presencia de hierro de excelente calidad. Sin embargo, Suecia ha dependido siempre de las importaciones de carbón de Ale-

mania y en menor escala, de las de Inglaterra. La nación ha gozado de estabilidad política por más de cien años. El caso de Suiza es algo similar. La estabilidad política y su situación geográfica, aparentemente desventajosa, le han permitido desarrollar cierta industria. Pero tanto Suiza como Suecia están supeditadas a las importaciones del carbón alemán. La industria de Suiza no hubiera podido desarrollarse independiente del desarrollo industrial del resto del continente.

Otros países como España, han tenido largos años de inestabilidad y división interna que no le han permitido a su gobierno embarcarse en ningún curso político definido. Si bien es cierto que la península cuenta con importantes yacimientos de carbón y de hierro, como los de las provincias vascas, sus malas vías de comunicación, su atraso técnico, su falta de una política vigorosa y bien definida, sus guerras intestinas y una larga lista de factores históricos han demorado y entorpecido su industrialización. Por lo demás, sus yacimientos, aunque importantes, nunca podrán servir de base para hacer de España una gran potencia industrial.

El caso de Italia es aún más desastroso. Su territorio carece de carbón y de hierro, y tiene que depender de las importaciones, ya sea trayendo el carbón alemán o inglés, o utilizando los desperdicios de hierro. Lo que es admirable es que Italia, con todas sus desventajas haya logrado el progreso industrial que tenía hasta 1939. Pero en esto han intervenido otros factores cuya presencia no se tornó favorable sino después de 1900.

Los minerales en los Estados Unidos

EN América, la industrialización se volvió una obsesión en el caso de los Estados Unidos, después de 1860. Hasta esa fecha, el país estaba dividido internamente por la política en materia agraria. En verdad, la guerra civil norteamericana fué un conflicto a muerte entre los intereses industriales del norte que querían una política proteccionista a toda costa, y los intereses del sur que querían bajos salarios, ninguna protección y un gobierno central débil.[5] Hasta 1860 los Estados Unidos habían

[5] Louis Hacker, *The Triumph of American Capitalism.*

seguido una política de expansión territorial en el continente. Esa política fué disfrazada con varios nombres y justificaciones, como: el "destino manifiesto", doctrina que se enunciaba en el sentido de que la expansión norteamericana era una cosa ordenada por Dios. Fué la versión siglo XIX de la doctrina alemana de Hitler. La conquista de la Florida, en 1819, por el que más tarde se convirtió en líder y patrón de los demócratas, fué una empresa militar, tipo colonial. Con esa adquisición los Estados Unidos se apoderaron del punto más estratégico en las costas de América. En 1803, con la adquisición de la Luisiana, los Estados Unidos se habían hecho dueños del Missisippi y de todo el territorio, al este de ese río que durante el período colonial había representado los límites del imperio español. La adquisición pacífica de la Luisiana dió a Estados Unidos un territorio doble en área al que habían heredado de los ingleses. Jefferson, al efectuar la compra tenía en mente seguramente la posibilidad de que, aumentando el territorio de su país, aumentaría su riqueza y de ese modo, en un día no lejano, podría desafiar al imperio español y obtener mayores territorios al oeste. Si la conquista de la Florida fué militar, la adquisición de Luisiana fué una conquista política que daría a Estados Unidos más sólida base económica para una futura guerra contra España.

El apetito norteamericano, lejos de saciarse con la adquisición de estos inmensos territorios, perdió noción de justicia y de proporción. La maniobrada independencia de Texas en 1836, fué apenas el paso inicial que habría de convertir a esos territorios mexicanos, en territorios de los Estados Unidos doce años después. La intervención de México en defensa de sus territorios no encontró desprevenidos a los Estados Unidos que, un año antes, habían planeado la toma de California. En tres meses de guerra, el ejército norteamericano tomó la ciudad de México y se mutiló a ese país de todos los territorios que se extendían desde el Mississippi hasta el Océano Pacífico.

La guerra de 1846 y la conquista de los territorios mexicanos fué un ejemplo del imperialismo agrario de los intereses económicos del sur. Los esclavistas sureños comprendían que el futuro de ese sistema de explotación requería nuevos territorios para una agricultura extensiva que compensara los cada vez mayores costos de producción de algodón. El ejército y la marina norteamericana, al secundar la iniciativa sureña, estaban

actuando bajo el sentimiento bélico heredado de Jackson en 1819. Y los políticos norteamericanos que justificaban la guerra, lo hacían a visos de "castigar" las faltas de México, país "ingobernable", "dictatorial" y "atrasado". Al menos, esos eran los argumentos del gobierno norteamericano. La conquista de nuevos territorios mexicanos hubiera seguido adelante a no ser por la guerra civil norteamericana que acabó temporalmente con los sueños de expansión. Los cuatro años que duró ese conflicto civil convirtieron a los Estados Unidos en un país bastante industrializado, con un gobierno fuerte, con una orientación económica-política bien definida, orientación que es la que persiste en estos momentos.

En 1861, los Estados Unidos contaban pues con todos los minerales necesarios para encaminar al país por el sendero industrial y la guerra civil consolidó la unión política necesaria para seguir victoriosa por la senda que Inglaterra había trazado y que Alemania había iniciado casi al mismo tiempo que los Estados Unidos. En menos de 30 años los Estados Unidos se habían convertido en la tercera rival industrial de Inglaterra, rival que, a diferencia de Alemania, contaba con todos los minerales necesarios para hacer del país no sólo rival del inglés, sino la primera potencia naval militar de todos los tiempos.

Indudablemente, los Estados Unidos aseguraron su poderío militar-naval, industrial, con la conquista de los territorios mexicanos. Es difícil imaginar qué papel jugarían los Estados Unidos actualmente sin esos territorios, de donde sacan toda su producción de oro, plata, cobre, manganeso, tungsteno, molibdeno, la mayoría del zinc y plomo, más del 95% del petróleo, y que incluyen excelentes tierras agrícolas, ríos navegables, y los mejores puertos de todo el Pacífico. Pocas conquistas registra la historia que hayan sido de tanta importancia y consecuencia para el porvenir y desarrollo de un país.

Los Estados Unidos se pudieron recuperar pronto de las devastaciones de la guerra civil debido a la gran cantidad de minerales que se encontraron en los territorios mexicanos. Solamente entre 1850-60, los Estados Unidos habían extraído 500 millones de dólares en oro de las minas de California, una cantidad superior a todo el oro sacado por los españoles en los 300 años del período colonial. A medida que el nuevo gobierno norteamericano, dominado por los norteños, avanzaba

con sus ferrocarriles por los territorios del occidente recién conquistados, se encontraban nuevas minas de oro y plata, de zinc, cobre, plomo, carbón, de modo que la extensión y construcción de estos ferrocarriles se hacía inmediatamente costeable. La abundancia de los minerales es tal, que en cien años la producción de cobre, hierro y petróleo ha aumentado cien veces. El consumo de minerales per capite en los Estados Unidos, hasta 1930, había aumentado quince veces en los últimos 40 años. Una sola mina de hierro en la región de los Grandes Lagos produce cada dos semanas un volumen de mineral equivalente al de la gran pirámide de Egipto. Y, en 1929, los Estados Unidos producían más zinc que todos los países del mundo en los primeros 50 años del siglo pasado.[6] Con la base de estos minerales que se encuentran en abundancia en todas las regiones del país, los Estados Unidos aumentaron su producción industrial en un 70% entre 1913 y 1928. Y a base de estos mismos minerales, más una cantidad adicional importada, aumentaron su producción industrial en más de 30% entre 1939 y 1945. El mundo no ha visto jamás un coloso semejante y ningún país de la historia antigua o moderna ha dispuesto de tanta riqueza interna lo que significa un poderío militar aplastante. Y todo esto a base de minerales.

La industrialización del Japón

Hasta ahora hemos mencionado el desarrollo industrial de dos potencias europeas y una americana. Casi al mismo tiempo que los Estados Unidos y Alemania se embarcaban en su aventura industrial, otro país, al otro lado del Pacífico, salía de su época feudal para convertirse al cabo de 40 años, en la primera potencia industrial y militar del Asia. La industria japonesa, como la de Inglaterra, Alemania y de Estados Unidos se hizo a base de carbón, pero no sin antes haber conseguido la unidad política necesaria para sacar adelante el experimento. Mineralmente hablando, el Japón no es comparable ni con Inglaterra ni Alemania y mucho menos con los Estados Unidos; pero su producción de carbón es importante y tiene extensos

[6] Leith, *Loc. cit.*

yacimientos de cobre y de menor cuantía de cromo, azufre, etc.[7] Ultimamente la posición del Japón se había fortalecido, mineralmente hablando, con la conquista de los territorios chinos de la Manchuria.

Una trilogía real y espantosa

El poderío industrial de los países enumerados se basa pues, más que nada, en la presencia de minerales dentro de sus territorios, y entre los minerales, especialmente, la presencia de buen carbón coquizable. De una producción mundial estimada en 1,300 millones de toneladas en 1937, los Estados Unidos producían más de 450 millones, o sea el 30%. Seguía luego Inglaterra con 245 millones, o sea el 19% del total mundial; luego Alemania-Austria con 185 millones, o 15.3% del total mundial; luego la Unión Soviética con 123 millones u 11% y luego Japón con 45 millones o 4.3%. Otros países productores de carbón son Francia, con 44 millones, Polonia con 30 millones, Bélgica con 29 millones, India con 25, etc.[8]

En verdad, si trazamos una línea imaginaria alrededor del mundo, partiendo de las zonas inglesas carboníferas, nos encontraríamos que, con más o menos desviación, esta línea atraviesa las zonas carboníferas de toda Europa, América y Asia, en sitios que son precisamente las zonas o regiones industriales del mundo moderno, asiento también del poderío militar y económico. Una segunda línea imaginaria se podría trazar al sur, atravesando la zona de Sud Africa-India, Australia-Brasil, en donde encontramos pequeñas zonas de producción de carbón, y asiento de una pequeña industria de hierro y acero en cada una de las regiones mencionadas.

El hierro y el carbón, asociados en unas pocas zonas privilegiadas en el mundo, constituyen la explicación del poderío industrial moderno de que gozan unas pocas naciones en la actualidad. Ni la industrialización ni la técnica son un privilegio de ninguna raza ni de ningún pueblo que posea dotes "natu-

---

7 Hublard, *The Industrialization of the East, and its effects on the West.*

8 *National Industrial conference Board. The Competitive Position of cool on the United States,* 1931.

rales" para realizarla. La industrialización, como hemos visto, es una función de los yacimientos de minerales con que cuentan los países, y hasta hace 30 años, principalmente de los yacimientos de carbón coquizable. No sin razón ha habido muchos escritores-economistas que alían la presencia de hierro y carbón con la posibilidad de ganar las guerras: hierro, carbón y guerra, ha sido una trilogía real y tan real como espantosa.

Las alternativas del carbón

CON el avance de la técnica metalúrgica y con el descubrimiento de nuevas fuentes de energía, además del carbón, se han mejorado las posibilidades de industrialización para muchos países que hasta ayer, no tenían esperanzas de adelantar industrialmente. En primer lugar, países como Suecia, Chile, Argentina, Francia, Italia, etc., que tienen excelentes caídas de agua, pueden desarrollar la industria del acero, a base del horno eléctrico. Si bien es cierto que esto no garantiza la reducción de los minerales de hierro, ya que la técnica no ha descubierto todavía otro método de reducción que reemplace al carbón de coque, sin embargo, las enormes existencias de desperdicios y pedacería de hierro, han garantizado el éxito de los hornos eléctricos en donde quiera que se han instalado: Japón, Argentina, Suecia, Italia, etc. Es posible que los países de América Latina, además de los mencionados, hagan un uso cada vez mayor de la energía eléctrica para estimular y apurar el desarrollo de la industria del acero, de la industria química, aluminio, etc., que usan grandes cantidades de energía a precios bajos.

Otra de las fuentes importantes de energía es el petróleo. La presencia de grandes yacimientos de este líquido, en países ya industrializados y ricos en carbón, como los Estados Unidos, mejoraron aún más la posición de competencia industrial del país, frente a otros grandes países industriales, rivales, como Inglaterra y Alemania que no tienen petróleo. En la actualidad, los Estados Unidos producen más de cuatro millones de barriles de petróleo por día, o sea más del 75% del total mundial. Además, son las compañías norteamericanas las que controlan toda la producción de la América Latina, gran parte de la del

Medio Este y parte de la producción asiática.[9] Se puede decir que los Estados Unidos controlan más del 85% de la producción mundial de petróleo y más de ese porcentaje de las reservas conocidas.

La posición mineral de América Latina

Si examinamos el conjunto de los veinte estados de América Latina con respecto a su posición mineral, notaremos algunos datos y cifras interesantes. Veamos algunos de los metales y minerales de mayor importancia, principiando con el carbón. Hemos dicho que los yacimientos carboníferos encontrados durante el siglo XVIII y en siglos anteriores, determinaron el desarrollo industrial de países que como Inglaterra, tiene sus minas de carbón a la orilla de las costas, contiguas a las minas de hierro. Con el descubrimiento del vapor y la aplicación del calor, un combustible tan abundante como el carbón y de tan raras cualidades caloríficas vino a constituirse en el elemento determinante del desarrollo industrial. Todos los grandes países industriales en la actualidad, son también los principales productores de carbón en el mundo. ¿Cuál es la posición de América Latina?

Más de la mitad del continente latino americano no ha sido explorado. Nadie sabe qué minerales ni qué metales puede haber en esas zonas aun desconocidas. Sin embargo, en lo que se conoce de nuestros países, no existen indicios de grandes minas de carbón coquizable que nos auguren un sólido desarrollo industrial en la forma tradicional como se ha operado en las actuales grandes naciones.

De nuestros países, Chile es el que produce mejor carbón, con un tonelaje anual de 1.5 millones, o sea algo menos que la producción diaria norteamericana en tiempos normales. El carbón chileno es de buena calidad, pero no todo se consume en el país. Chile no cuenta aún con grandes plantas siderúrgicas ni tampoco existe una industria sólida de derivados del carbón. La razón es que Chile no cuenta en su territorio con

---

9 HENRY OZANNE, *U. S. Foreign Oil Policy,* 1945. HERBERT FEIS, *Petroleum and American Foreign Policy,* 1944.

grandes yacimientos de hierro que estén en manos de los chilenos. También el hierro pertenece a uno de los grandes cárteles norteamericanos que lo extrae para llevarlo a las costas norteamericanas del Atlántico para su tratamiento y conversión en acero. De los países de América Latina, Chile es uno de los que está mejor dispuesto desde el punto de vista de los minerales básicos, para tener una importante industria de acero.

El segundo país en importancia es actualmente Brasil, con una producción anual de algo más de dos millones de toneladas. Pero el carbón no es de buena calidad, aunque sí hay yacimientos de carbón bituminoso. Con la construcción de la planta siderúrgica de Volta Redonda, el Brasil podría quizás convertirse en un gran país productor de acero. Pero, Volta Redonda tiene una pésima ubicación y los costos de producción tendrán que ser demasiados altos. Nadie sabe qué factores contribuyeron a ubicar esa planta en lugar tan anti-económico.

México producía más de un millón de toneladas de carbón en 1929. Desde entonces, la producción ha variado sensiblemente de año en año. Como en el caso de Chile, las ricas minas de carbón son mexicanas, geográficamente hablando. Las minas que se encuentran en la rica región de las Sabinas, pertenecen también a inversionistas norteamericanos que naturalmente no tienen ningún interés en poner a México en la lista de los grandes productores de acero. Por lo demás, la ubicación geográfica de estas minas es pésima, desde el punto de vista estratégico, pues, quedan demasiado próximas a la frontera norteamericana. Hay muchos geólogos que opinan que México tiene importantes yacimientos de excelente carbón en otros estados, al sureste, cerca de la frontera con Guatemala. Pero, a la verdad, México tampoco ha sido explorado en su totalidad, de modo que nadie sabe con certidumbre, cuál es la posición carbonífera del país. La industria siderúrgica de México es sin importancia, a pesar de que la construcción de Altos Hornos, en Monclova, ofrece algún porvenir mediocre al país. Como en el caso del Brasil, la ubicación de la nueva planta es pésima y le será imposible competir con los aceros importados.

Venezuela, Colombia y el Perú tienen extensos yacimientos de carbón. En la mayoría de los casos, las minas quedan en lugares en donde el transporte se hace muy difícil. El Perú

tiene buenas perspectivas de convertirse en un importante productor de acero el día en que América Latina logre imponerse una economía planificada. La construcción de la planta siderúrgica en el puerto de Chimbote, no tiene ninguna esperanza de realizarse en la actualidad, pese a los créditos que por más de tres años atrás, consiguió el Perú del Banco de Exportación e Importación. Hay rumores fundados de que las autoridades norteamericanas quieren disuadir al gobierno del Perú de sacar adelante este proyecto, por motivos que bien pueden comprender los latinoamericanos que sepan los ajetreos de la diplomacia actual.

En conclusión, los países latinoamericanos no son grandes productores de carbón en la actualidad, pero existen motivos para creer que nuestra posición no es tan mala como lo indican las estadísticas actuales. En un día no lejano, cuando América Latina recobre la conciencia de sus propios derechos y obtenga una visión más profunda del futuro que le espera, la producción carbonífera será una sorpresa para todos.

Hierro, que es el otro mineral necesario al desarrollo de la industria del acero, se encuentra con facilidad en la mayoría de nuestros países. Los yacimientos más importantes de América Latina y unos de los más ricos en el mundo, están en el Brasil. Las minas de hierro pertenecían antes a los ingleses y es posible que haya capital norteamericano invertido. No hay duda que si el Brasil logra explotar sus yacimientos de carbón, no hay ninguna razón para que en este siglo esta nación no se convierta en una de las grandes productoras de acero en el mundo. Mineralmente hablando, el Brasil tiene todo lo necesario para transformarse en una gran potencia industrial.

Como se indicó arriba, Chile es un importante productor de mineral de hierro de buena calidad. Los yacimientos están en poder de la Bethlehem Steel, el trust del acero que en los Estados Unidos ocupa el segundo lugar. En México existen un buen número de yacimientos a cual más importantes. En un informe publicado por los ingenieros del Banco de México, informe que recomendamos a los interesados en el desarrollo industrial de América Latina, se da un detalle completo de la ubicación y perspectivas de estos varios yacimientos. La producción de mineral de hierro en este país es aún pequeña.

En Venezuela se han descubierto importantes yacimientos de hierro a orillas del Orinoco. Desgraciadamente, la mentalidad colonial de los gobiernos anteriores permitió la enajenación de esos yacimientos a la misma Betlehem Steel que ya está haciendo preparativos para exportar un millón de toneladas anuales a los Estados Unidos. Así mismo, en Perú, Colombia, Ecuador, y otros países nuestros, existen extensos yacimientos de minerales de hierro. A pesar de que los Estados Unidos tienen fuentes inagotables de este mineral, sus monopolios hacen esfuerzos inauditos por acaparar todos los yacimientos que se encuentren en nuestras repúblicas.

Otro de los minerales importantes para el desarrollo de la industria siderúrgica es el manganeso. La Unión Soviética y la India, son los productores más fuertes del mundo. Pero los Estados Unidos cuentan con extensos yacimientos en varias regiones del país, aunque sus minerales sean de bajo contenido.

El Brasil y Cuba son los principales productores de este metal en América Latina. Las minas cubanas son de propiedad de los cárteles norteamericanos, lo mismo que las brasileñas. Durante la guerra, cuando los Estados Unidos no pudieron importar los ricos minerales de la Unión Soviética ni de la India, tanto el Brasil como Cuba ocuparon el primer puesto como fuentes de abastecimiento para la industria de ese país. En México existen varios yacimientos de manganeso, pero los geólogos estiman que su porcentaje es así mismo bajo. Existen sin embargo yacimientos en la Baja California que, según algunos, pueden compararse con los mejores del mundo.

Entre los minerales no ferrosos, como plomo, cobre, zinc, antimonio, estaño, tungsteno, vanadio, cromo, etc., etc., los países de América Latina ocupan una posición importante dentro de la producción mundial. Desgraciadamente, todos esos yacimientos están desde hace muchos años, en poder de los cárteles norteamericanos.[10] El plomo y el zinc están en poder de la American Smelting, en su gran mayoría; el cobre en poder de los Guggenheim, de la Phelps Dodge y de la Kennecott Companies; el vanadio, en poder del cártel Vanadium

[10] Ver los informes del T. N. E. C. publicado en 1937-40. Estos informes oficiales del gobierno norteamericano constituyen la prueba más contumaz del dominio de la economía latino-americana, por los monopolios de ese país.

Company of America; el estaño pertenece al cártel inglés, con intereses norteamericanos; lo mismo están el tungsteno, cromo, etc., y los metales preciosos como el oro y la plata. Todo se encuentra en poder de los cárteles norteamericanos. Y anualmente salen de nuestros países, cantidades enormes de estos minerales y metales, cuyo valor es muchas veces superior a lo que España sacó de América en 400 años de su dominio colonial. Esto es fácil de comprobar en cualquier momento, comparando las cifras de exportación de minerales de cada uno de nuestros países.

De los combustibles, aparte del carbón, el petróleo y el gas se encuentran en cada uno de nuestros países, en mayor o menor escala. Lo importante del petróleo es que cada día va desplazando o compitiendo más y más con el carbón. Y a diferencia del carbón, cada día aumenta la producción mundial. Por el contrario, la producción de carbón en el mundo ha sido más o menos la misma desde 1914. En la América Latina, todos los yacimientos y reservas petroleras pertenecen a los cárteles norteamericanos y en menor escala a los ingleses. Sólo en países como en Bolivia y en México no se permite la entrada a las compañías monopolísticas. La legislación del Brasil adoptada en 1937, prohibe así mismo la participación de los monopolios en la industria del país. Pero existe actualmente una fuerte corriente de elementos antipatriotas, que quisieran convertir al Brasil en una segunda Venezuela, en donde los monopolios reinen supremos.

Las concesiones y la mentalidad colonial

La era de las concesiones no termina en nuestra América como lo demuestra el contrato celebrado entre el actual gobierno paraguayo y la Union Oil Company de California. Bajo este contrato, la mitad del territorio nacional ha pasado a la Union Oil, en concesión. Es tiempo ya de que nuestros países nos demos cuenta de que cada concesión de esta naturaleza y para esos fines, constituye un quebranto de la soberanía y un serio peligro nacional. Debido a la importancia política del petróleo, toda concesión queda inmediatamente bajo la protección de la cancillería norteamericana. Y, en vista del atraso de nuestros países y de su pobreza, estas enormes in-

versiones se convierten pronto en un segundo gobierno de la nación que con el tiempo interviene directamente en los asuntos políticos internos, en menoscabo de nuestros intereses. Ningún país que se estime y que sienta la dignidad y el respeto que se debe una gran nación, puede aceptar las concesiones extranjeras. Si el extranjero, monopolista o no, desea participar en la industria del país, que lo haga a través del mercado de valores, con la compra de acciones y valores de la industria en que esté interesado. Pero las concesiones son privilegios exclusivos que crean una mentalidad colonial en nuestros países y estorban el progreso económico en la forma en que nosotros lo comprendemos.

Las concesiones son un obstáculo y un peligro

EN estos momentos, cuando los países de América Latina están seriamente empeñados en fomentar planes de industrialización, es lamentable que las materias primas que pueden hacer posible esa industrialización estén en manos ajenas a nuestros intereses y a nuestras conveniencias. Lejos de que esos intereses extranjeros, monopolísticos, colaboraren en un plan de industrialización y de independencia económica, su empeño está precisamente en estorbar ese esfuerzo, tal como el gobierno español del siglo pasado estorbaba todas las medidas tendientes a independizar políticamente a nuestros países. Para aquéllos como para éstos, la consigna es: "mantener, no alterar, el statu quo". Todo cambio implica revolución. Y, así, la explotación debe seguir.

La geopolítica de los minerales

EN un libro escrito en 1943, *"World Minerals and World Peace"*, por un miembro del Departamento de Estado Norteamericano, hay un párrafo, cuya lectura nos interesa sobre manera a los latinoamericanos, porque ello nos hará comprender el verdadero significado y las trágicas consecuencias que se derivan de la posesión de nuestros minerales por parte de los cárteles y monopolios imperialistas: "La tesis geopolítica

de este libro es que el control potencial del mundo no se consigue necesariamente con el control de grandes masas de continentes, sino que descansa más bien en el control de las fuentes de producción de minerales, donde quiera que se encuentren, apoyado por el control del aire y del mar".[11]

Ese párrafo parece arrancado de los libros de filosofía política de los nazis. Es el guante del desafío arrojado contra las aspiraciones democráticas de América Latina.

---

[11] C. K. Leith, C. Lewis y J. W. Furness, *World Minerals and World Peace*, 1943. The Brookins Institution, Washington.

MEXICO, LA TELA DE PENÉLOPE *

Por *Fernando BENITEZ*

MÉXICO es una ciudad en perpecto estado de transformación. Las manos de sus gentes la hacen y la deshacen como la buena Penélope hacía y deshacía su tela, esperando la llegada de Ulises. De las ruinas de las demoliciones surge siempre un México distinto, una novedad urbana y es así como nuestra ciudad cumple su función de adaptarse al discurrir del tiempo. Ciudad esencialmente dinámica, llena de juventud y de impulsos creadores, vuelta de cara al porvenir, quizá por ello no es afecta a conservar las reliquias de su pasado.

Las primeras manos que edificaron Tenochtitlán, fueron manos oscuras. Manos de indios. La sacaron de la nada, es decir, la hicieron brotar de las aguas amargas del antiguo lago. Se edificó sobre un símbolo: El heráldico de un nopal que sustentaba una águila devorando una serpiente. Es el árbol genealógico de la ciudad, el escudo de México, su único blasón en más de un sentido. Guió a Tenoch en una peregrinación sin itinerario posible que se prolongó siglos enteros y continúa atrayendo como un imán a los mexicanos de los cuatro puntos cardinales. Es hoy en mayor medida que nunca, un signo de convergencia, una fuerza catalizadora, un gran moldeador de la conciencia nacional.

Tenochtitlán no murió de muerte natural, sino violentamente, por la espada, único final digno de una ciudad guerrera. Cayó cuando se hizo prisionero a Cuauhtémoc que era su rey y su sacerdote supremo. La gritería que se escuchó ininterrumpida durante los días del sitio, cesó de improviso y por primera vez en su historia se hizo un espantoso silencio.

---

* Conferencia del ciclo de la Sociedad Mexicana de Estudios y Lecturas, pronunciada en el Palacio de las Bellas Artes, el 30 de octubre de 1946.

Después la metrópoli azteca fué pasada a cuchillo, arrasada, destruída al grado de no quedar un templo de pie, ni un palacio, ni un ídolo. Los mutilados dioses, las columnas, los preciosos bajorrelieves se hundieron en el fango de la laguna o formaron los cimientos de las nuevas casas que se levantan sobre su cuerpo muerto.

En tierra india hace su aparición, súbitamente, una urbe que es española de los pies a la cabeza. Motolinía, uno de los testigos de esta milagrosa aparición recuerda "que los primeros años andaba más gente (en ella) que en la edificación de Jerusalem". No se podía andar por las calles a causa de la muchedumbre de indios que las invadían al mismo tiempo que cantaban. "Y en las obras, a unos tomaban las vigas, otros caían de lo alto, a otros tomaban debajo de los edificios que deshacían en una parte para hacer en otra". Este animado cuadro de hombres precipitándose de los andamios, o muriendo aplastados por los derrumbes, ilustra de manera clarísima el fervor constructivo que poseía al nuevo poblador.

La traza de la ciudad obedece al espíritu de orden que priva en el Renacimiento. Al cabo de cuatrocientos años hemos vuelto a aquel intento planificador que reducía la ciudad a un esquema matemático. Cada trazo respondía a una forma de vida. En el centro del tablero, el ancho cuadrado de la plaza mayor "a propósito para las fiestas a caballo y otras"; la caballería se asegura en esta forma su palenque y su liza. Es el escenario de su destreza. Allí se juegan bolos y se corren cañas y se libran torneos.

La catedral tiene asignado en la plaza el lugar de primacía. A semejanza de la ciudad indígena, prolongación de los muros del templo mayor, la catedral es señal de partida y de convergencia en el tablero donde va a organizarse en grande el juego azaroso de la ciudad viviente. Bajo sus bóvedas se aceptaba el nacimiento del hombre, porque el católico siente que despierta a la verdadera luz en el bautismo y bajo sus bóvedas también reposan sus huesos y se ruega por su alma.

Los planos primitivos que fijaron la infancia de México muestran con elocuencia pintoresca esas sencillas máquinas de vivir que fueron las ciudades antiguas. Figuran la calle de plateros, la de los talabarteros, la de los que trafican con cordobanes y el portal de los mercaderes. Se dibujan las casas prin-

cipales, la mayoría coronadas de almenas y ennoblecidas con escudos y columnillas platerescas. El palacio del Virrey, el edificio de la Real y Pontificia Universidad, la holgada Casa de Cabildos, las torres de los templos y las primeras bóvedas medioevales de la catedral, completan el sentido español de la ciudad de México.

Pero si nosotros nos decidiéramos a meternos en este plano y a participar de su vida, no como observadores de un pergamino inanimado, sino como hombres de carne y hueso que van a mirar con sus ojos y a oír con sus oídos lo que ocurre dentro de ese esquema, veríamos que a esta ciudad, española por la traza y el estilo, la tiñe un color exótico, la penetra un aire que no es español sino medularmente mexicano.

Un genio agazapado en las cocinas, deforma y condimenta a su antojo los tradicionales manjares españoles; un color oscuro libra su batalla contra la blanca piel de los colonos, un elemento perturbador deforma el lenguaje y matiza de una nueva dignidad el trasplante llevado al corazón de nuestra altiplanicie.

¿Qué ocurre? El indio, excluído de la traza, se ha colado a las mansiones españolas, llena los mercados y las plazas, mueve el cincel en lo alto de los andamios, y a diario afluye en incontables barcas por los canales —único vestigio de Tenochtitlán— trayendo a la ciudad los productos que su industria sabe arrancar a la naturaleza. Los indios nobles andan con sus hábitos de colegiales repasando en los claustros su lección de latín; Ixtlilxóchitl y Tezozómoc, escriben en español la historia de sus pueblos, en los coros de las iglesias no faltan los indios cantores ni los que pulsan con diestra mano, violines y zampoñas. Y no se trata de la utopía americana que atrae al español, sino de la utopía renacentista traída por el español a nuestra América. Es producto de una España en pleno auge. El vigor de la Metrópoli se refleja en la estructura que se está dando a su colonia favorita, pero cuando España inicia su decadencia, la intención humanista se abandona y México queda atado por más de dos siglos a una nación agonizante.

Se ha cortado el único puente razonable tendido entre conquistados y conquistadores. México se descompone en varios mundos: el de los indios y el de los blancos; el de los es-

clavos y el de los amos. De aquí parte la antinomia dolorosa que a pesar de los años y de los esfuerzos no ha podido ser resuelta. Las castas, lejos de disolverse, se acentúan, los pocos ricos se hacen más ricos y los muchos pobres se vuelven más pobres. A fines del XVI la esperanza de una integración nacional-era una utopía en la que nadie soñaba.

Esta singular concurrencia de fenómenos origina uno de los rasgos más constantes y peculiares de la ciudad: sus hirientes contrastes.

Cada ciudad creada en México ha sido una isla en medio de un mar de barbarie. La barbarie se le filtra por todos sus poros haciéndose presente en todos los rincones. Y no sólo es el contraste entre lo urbano y lo rústico puesto de manifiesto crudamente en la ciudad, sino la exhibición de sus propios contrastes, pues en México las diferencias principian en las casas, entre la servidumbre y los señores, se prolongan en las calles, cristalizan en plazas y mercados y se acentúan en los barrios de los pobres. La ciudad es un muestrario de desigualdades, un plebiscito fiel de los desniveles en que el país se descompone.

ENTRE tanto, el hecho más importante de nuestra historia se está gestando: el mestizaje, que ha venido a ser la nota característica de México.

Con dolor viene al mundo el mestizo. Su madre es indígena siempre; su padre español. Este nuevo ser se crea al margen de la ley; al principio, se le engendra con violencia y sin alegría. Es fruto prohibido, vergonzante. Su padre, al menos en la primera mitad del XVI, no lo reconoce. Su madre, desvalida, a la que tantos sufrimientos ha causado, trata de abandonarlo en la puerta de los conventos y de las iglesias porque el mestizo era menos que un hijo natural y más que un remordimiento, ¿con qué sostenerlo si la madre no puede valerse por ella misma?

El mestizo —el primer mestizo— es un ser tan extraño como un centauro. Tiene la cabeza de hombre y el cuerpo de caballo. No es indio ni español; los dos por igual le rechazan. Sus sangres enemigas libran tremenda batalla en su interior; está hecho de elementos irreconciliables, de divorcios, de pugnas. Es inteligente, pero lo anima un orgullo terrible.

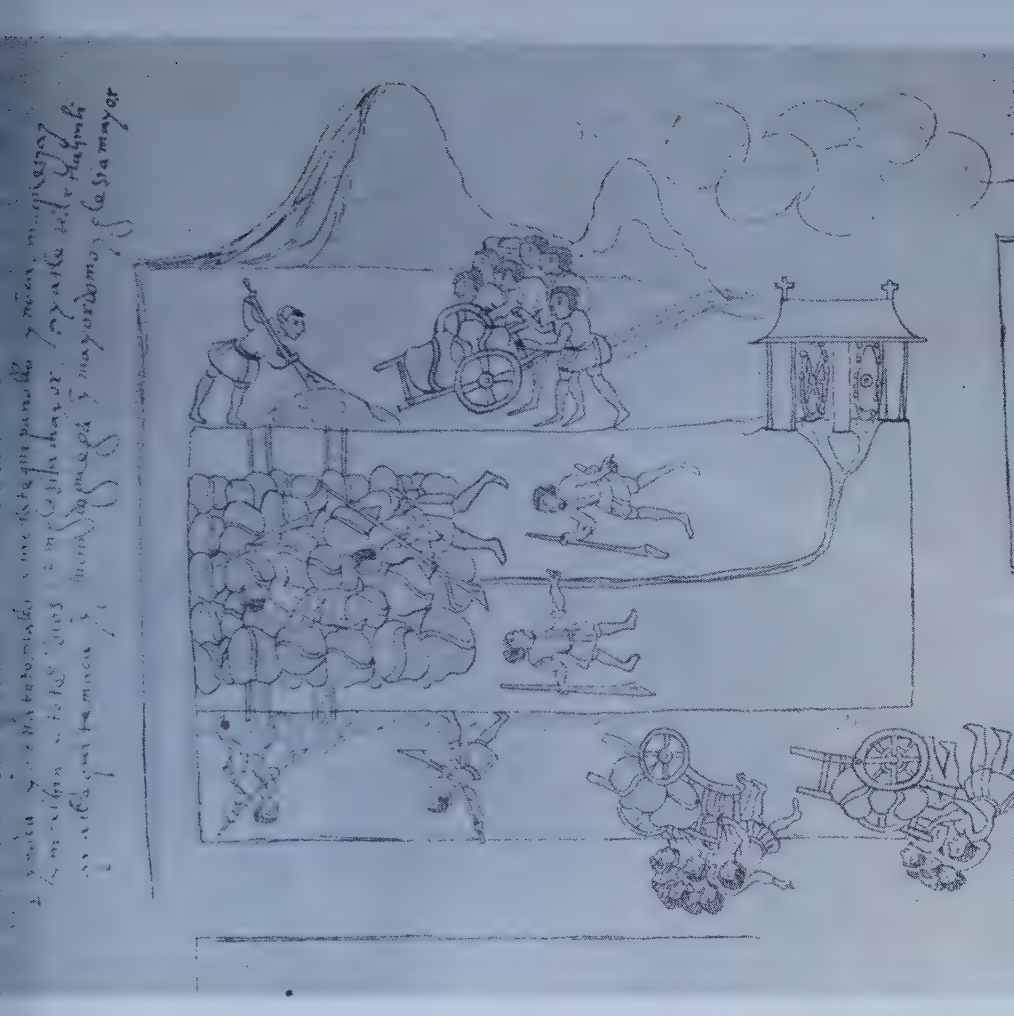
La miseria y la ignorancia son sus madrinas y no resignándose a labrar la tierra ni a trabajar con sus manos, abraza la carrera de pícaro y se convierte en enemigo de los españoles y de los indios. El sentimiento de su inferioridad lo hará débil y cruel. Por ello el mestizo frecuenta las pulquerías y los garitos, tras de la sábana que lo cubre esconde la baraja y la policía deja de perseguirlo sólo cuando se encuentra en la cárcel o en el hospital, herido a consecuencia de una riña.

Otro ser nuevo produce la ciudad. Este es el criollo, hijo de españoles, pero en todo diferente a sus padres. Puede descender de un conquistador convertido en colono, pero lo más frecuente es que descienda de un comerciante o de un modesto funcionario colonial. Lucas Alamán, que también fué un criollo, hace el retrato del inmigrante español diciendo que era un hombre como no lo tuvo España ni lo volverá a tener nunca.

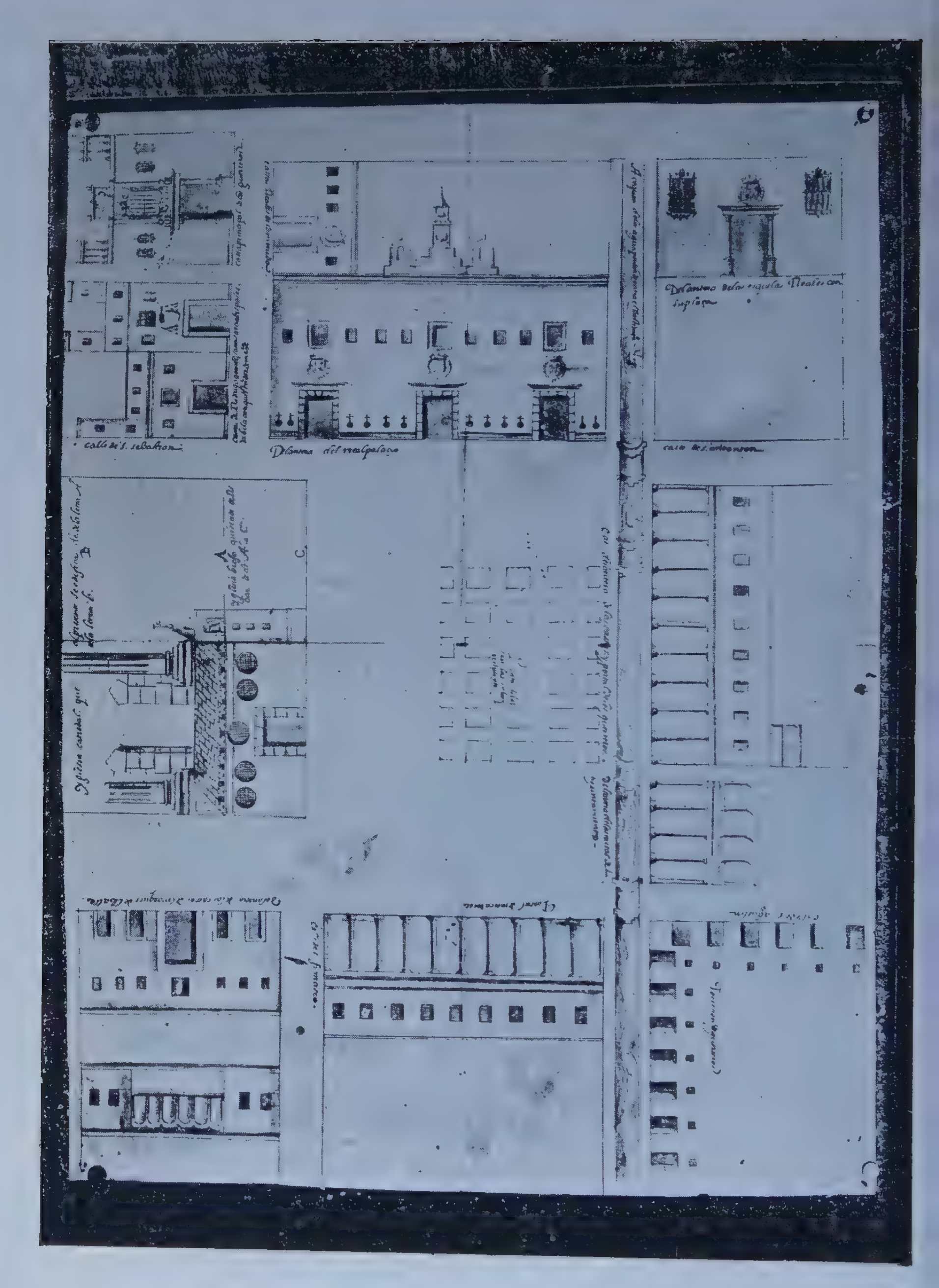
"En la historia ultramarina, vasto campo en que los caracteres pueden bracear con mayor desembarazo —escribió Oliveira Martins— es donde todas las extravagancias y bizarrías del temperamento peninsular se manifiestan libremente". Y no sólo se manifiestan bizarrías y extravagancias, sino virtudes y calidades. Fuera de su patria, el español, en épocas de violencia, es susceptible de convertirse en un Demonio de los Andes, pero en tiempos de paz es regla que se transforme en un recio trabajador y en el tronco de una familia numerosa.

Sale de España muy joven con su hatillo al hombro recomendado a un pariente indiano. Apenas desembarcado, el gachupín encuentra que la única forma de hacer una fortuna en las Indias es trabajando de sol a sol, y acepta su destino sin titubeos. No frecuenta mujeres ni busca diversiones. En el campo o en la tienda se levanta al alba, asiste a su misa cotidiana, come a las doce, reza el rosario a las seis y a la hora de la queda, extenuado por el trabajo, cae como un leño en su duro lecho de soltero. La preocupación de ganar un buen sitio para su alma en el cielo y la de redondear una fortuna llenan por completo su angosto espíritu. Al cabo de largos años se hace independiente, o se casa con la hija del patrón y permanece al frente de sus negocios.

El gachupín encarna en América los valores tradicionales del colono español. Como no es capaz de pensar por su cuen-



Construcción de la Catedral, según el Códice de Osuna, 1564.



Plaza Mayor en 1596.



El Zócalo o Plaza Mayor en 1946.



Hegin. Grupo de la sociedad mexicana delante de la Catedral. Siglo XIX.
(Col. Guadalupe García Pimentel de Corcuera)

De la Exposición *México visto por sus pintores*,
organizada por la Sociedad de Arte Moderno.

ta, cree ciegamente en lo que se le enseña. Por ello el gachupín es religioso hasta el fanatismo y monárquico de una pieza. De una honradez acrisolada —tanto como puede serlo un comerciante— moral sin gazmoñerías, duro con sus inferiores y altivo con sus iguales, este sarmiento hecho con la seca fibra castellana, ve con asombro un día como se llena de flores extrañas. Son sus hijos. Los que le tocan la región más sensible de su alma. Entonces, el gachupín que no se ha permitido una hora de descanso, que ha vivido oscuramente y que ha hecho su fortuna a costa de su salud y de su dicha, tolera las holgazanerías del hijo, sus despilfarros y sus locuras.

Si en el indiano principia a cumplirse un desarraigo, en el criollo, el fenómeno alcanza su culminación al nacionalizarlo. El criollo, que ya es mexicano antes de que la ley se lo permita, trae consigo un fermento de rebeldía que cristaliza tempranamente en don Martín Cortés, el hijo del Conquistador de México, a quien se acusa de querer "levantarse con la tierra". El criollo ve con desprecio las actividades comerciales de su padre; es holgazán, más por vicio del clima que por defecto de constitución; privado de incentivos nobles en una atmósfera donde sólo prosperan los españoles y las ridículas intrigas nacidas en sacristías y locutorios, se siente proscrito, y se aturde derrochando neciamente los caudales paternos.

Mexicano sin México, mexicano de la Nueva España, extranjero en su patria, es, a pesar de los rasgos negativos que informan su personalidad, el que dará su tono peculiar a nuestra vida. Distingue al criollo un sentido especial del señorío, una delicada suavidad de maneras, un gratísimo tacto y, sobre todo, un encanto indefinible, mezcla de orgullo aristocrático que desdeña todo lo mezquino y plebeyo y de auténtica bondad de corazón.

Si en el hijo de Hernán Cortés ya se perfila el carácter del criollo, en su primera mujer Catalina Xuárez por más que no haya tenido descendencia, se acusan los rasgos de la española. Catalina Xuárez, la triste heroína de un oscuro dramón de la Colonia, llega a México al olor de la gloria y la riqueza conquistadas por su marido. Anteriormente, en Santo Domingo, el ennoblecido don Diego Colón, hijo del Almirante, había inaugurado un remedo de corte en la que brillaba su mujer María de Toledo, sobrina del Duque de Alba. Catalina es

una plebeya, pero vive como una reina en su palacio de Coyoacán, rodeada de siervos y cubierta de sedas y de joyas. Las españolas que vienen detrás de ella "hacen la América" a su manera conquistando al conquistador o al indiano enriquecido. Viven ellas o las criollas en sus recias casas, entre la iglesia, las murmuraciones y las faenas hogareñas, sin libros, sin diversiones, en medio de una quietud que hoy nos parecería intolerable. El marido la ha apartado tan cuidadosamente de todo lo que signifique riesgo, responsabilidad, trabajo fecundo, que la pobre, abrumada a fuerza de prácticas religiosas y de tedios infinitos, acaba por convertirse en el ser más indefenso y delicado que pueda imaginarse. Un viaje a Puebla requiere una confesión previa, una salida en la noche, preocupaciones ridículas, un embarazo es tomado como una verdadera catástrofe. No da paso sin consultar al confesor que se le tiene asignado. Una mujer así —antípoda de la Monja Alférez— que sólo vive en razón del marido, inocente como un niño y más cándida que una paloma, centra su ternura en el hijo. A él sacrifica su vida y lo rodea de tales cuidados, lo abruma con tantos mimos, le hace tal cúmulo de concesiones que lo convierte en un hombre débil. El criollo en sus brazos se nutre con la leche de su excesivo amor, y parece que con ella hereda su poca aptitud para luchar victoriosamente en el mundo.

El mestizo, el criollo, el inmigrante y la dama española o la criolla forman el principio activo de nuestro nacionalidad. A fuerza de siglos y de uniones, estos cuatro elementos han terminado por integrar la fisonomía de México. En el crisol nacional con esta mezcla de seres desarraigados se obtiene de preferencia un precipitado: el mestizaje. Un mestizaje cabal, rotundo, de cuerpo y alma, porque en México se puede preservar la sangre libre de influencias indias pero el alma siempre sucumbirá rendida al hechizo del mestizaje. Por eso Arnaiz y Freg en uno de sus ensayos, ha dicho: "Cuando se vive en estas tierras, puede no tenerse lo indio en la carne, pero siempre se le lleva como huella profunda en el espíritu". Nadie escapa a la fuerza telúrica de la tierra, a su tremendo genio apasionado. Detrás de los tipos humanos que hemos esbozado y de sus infinitas motivaciones está el indio siempre como parte misma de la tierra y el paisaje violento y delicado, áspero y tierno, la montaña eterna, el volcán desgarrado, la meseta

ordenadora del caos, la costa y el cielo en el que siguen brillando los poderosos soles de la antigua cosmogonía. Y esta poesía disuelta en el aire y este paisaje estremecido por temblores y cataclismos crean el matiz de lo mexicano, su pasión bárbara y su ternura.

LA fisonomía de la Ciudad durante el XVI y el XVII es más bien hosca. Ciudad que no termina de construirse nunca, apenas se levanta un andamio dejando al descubierto la cúpula recién concluída, cuando ya en otra calle se alza uno nuevo, encarcelando un convento recién fundado. Las casas de los hidalgos no han perdido su temerosa apariencia de fortaleza. Todavía la arquitectura conserva sus graves líneas, sus sencillos relieves pesados. Las bardas de los monasterios cubriendo manzanas enteras, el bosque de severas torres y el empleo del rojo tezontle confirman el seco carácter conventual de México.

En ninguna crónica de la época advierto el clima sensual que permea el libro de Tomás Gage. Cierto es que abundan los carruajes suntuosos, los paseos donde brillan las sedas y las piedras preciosas y que no faltan las procesiones ni las grandes fiestas, pero el tono de la vida, sin ser triste, es adusto. De preferencia los hombres gastan ferreruelo y capa de color oscuro. Las campanas regulan los menores detalles de la vida.

Hemos perdido muchas notas parar reconstruir con fidelidad el espíritu de esos siglos, pero creo que el sonido de las campanas cargado de incentivos y de solicitaciones podría ayudarnos a entender la sensibilidad de nuestros antepasados. Cuando las escucho, me es posible conjeturar lo que ocurría entre mis abuelos. A mí, a pesar de que gran parte de mi vida he permanecido fuera de la Iglesia, el repique que llama a misa me obliga a saltar de la cama, el de las doce me hace agua la boca, el doble de las tres —recuerdo de la siesta,— me provoca sueño, y el de las ocho despierta en mi corazón sentimientos funerarios que acredito a la herencia, porque nadie se me ha muerto y no tengo a nadie por quien llorar en los cementerios. De parejas sensaciones estuvieron formados los hombres que habitaron la ciudad en la Colonia. La campana

les creó algo así como una serie de reflejos condicionados. A nosotros, el repique nos hace agua la boca, pero no tenemos el plato de sopa al alcance de la mano como en su tiempo lo tuviera el abuelo.

En el siglo XVIII México sufre una nueva transformación. Un airecillo venido de Francia a través de España, orea un poco la vida. Principian a llevarse peluquines blancos y casacas bordadas con oro y plata. Las ricas chorreras de encajes suceden a las tiesas golas almidonadas. La espada degenera en espadín. El cortesano triunfa sobre el guerrero; el abate magnífico sobre el frailuco que buscaba el martirio en tierras de indios bravos.

Las minas están en bonanza; las grandes haciendas constituyen verdaderos Estados feudales; los dignatarios eclesiásticos hacen vida de príncipes y los caudales de la iglesia rebosan las arcas y se emplean en dotar conventos, levantar templos y palacios y en sostener a un mundo de clérigos y frailes.

El XVIII es el siglo de oro de la arquitectura mexicana. Prevalece un afán por acabar con todas las formas tristes del pasado. Resultan intolerables las iglesias fortalezas del XVI y las lúgubres casonas almenadas de los conquistadores.

¡Y qué hermosa estampa presenta la reina de las ciudades americanas! El sueño la viste con su ropaje barroco. Ahora las cúpulas oscuras se cubren de azulejos que brillan como gemas. También las casas se adornan de azulejos coloridos y los chirimbolos de talavera proscriben a las adustas almenas. De nubes parecen hechas torres y fachadas. En las esquinas se multiplican los nichos preciosos. Rejas, balcones y canceles de hierro labrado, calles limpias abiertas al azul de las montañas, fijan por un momento la imagen mejor lograda de la Capital de la Nueva España, de esta Ciudad que no sabe de guerras, que vive su sueño barroco y colonial sin tener conciencia siquiera del lugar que ocupa en el mundo.

A fines del XVIII el rasgo barroco de la Ciudad tiende a descomponerse. Y lo descomponen los elementos neoclásicos que son la antítesis del sueño y el delirio barrocos. Por primera vez, irrumpen, sin las deformaciones del plateresco, fron-

tones intactos, severas columnas dóricas en toda su pureza, entrepaños y cornisas que son fieles copias de sus modelos clásicos. Mas a pesar de la fidelidad de la copia, estas importaciones tienen un aire postizo, de cartón, que hace pensar irremediablemente en las decoraciones de los teatros.

La antigua calle de Tacuba construída sobre la calzada de Tlacoapan por la que salieron los españoles en la Noche Triste, se adorna con el extraordinario Palacio de Minería. Esta pieza de museo, único alarde bien logrado del estilo invasor, le costó a México la destrucción de muchos de sus genuinos tesoros arquitectónicos. ¡Pocas veces ha tenido que pagar una Ciudad un precio tan alto por un edificio enemigo de su genio! Altares de oro trabajados como piezas de orfebrería fueron sustituídos por los fríos altarcillos neoclásicos que todavía vemos en nuestras iglesias; barandales miserables de hierro y plomo sucedieron a las rejas de maderas preciosas que velaban las capillas laterales; la piqueta se ensañó con los arabescos brotados de la entraña sagrada del mexicano. Este cruel momento señala la muerte violenta a manos de un segundón del barroco. ¡Del barroco que era nuestro clásico! La imaginería con sus figuras estofadas, el color y la gracia de los tallados, las fantasías iluminadas, el mundo que creó el genio del mexicano, entraba en un período de desintegración. El Palacio de Minería no era más que la manifestación de un mal interno, algo así como un tumor de piedra que saca fuera la descomposición de un organismo. La autonomía de la Colonia, el celoso aislamiento en que se la tuvo confinada, principiaban a romperse. La Nueva España sacudía su sueño de tres siglos para despertar transformada en México.

Entramos en el XIX que ha sido la centuria más amarga de nuestra historia. Casi no hay año de paz. México pasa, sin transición, del minuet dieciochesco a la danza frenética de la Revolución. La guerra en suma. La república federal contra la república central. La iglesia contra la Constitución. Los ricos contra los pobres. Los republicanos contra la monarquía. Los blancos contra los indios. Naciones poderosas del mundo contra México. Y la mitad de México contra la otra mitad.

Quizás podríamos reducir estas luchas a una sola: la que libra el campo contra la ciudad. Toda esa rígida jerarquización de las castas, el Virrey que representa la autoridad de la

monarquía, el Arzobispo que es reverenciado como un "Gran Lama" en el Tibet, los señores de horca y cuchillo propietarios de inmensas extensiones, los frailes ignorantes y los clérigos concupiscentes trabados en continuas reyertas, se irán al diablo. No de una vez, porque son los dueños de todo, sino poco a poco, en un proceso que se inició con la expulsión del Virrey y hace menos de diez años logró arrebatarles sus últimas tierras a los latifundistas. Bastó que un anciano moviera una campana en su modesta ciudad de provincia, para que los mundos antagónicos en que se dividió la Nueva España se arrojaran entre sí. Había principiado una batalla que sólo concluirá con la implantación total de un orden conforme a justicia.

En un siglo así, es natural que se construya poco y se destruya mucho. Casi todos los grandes conventos, como el rico de San Francisco, desaparecieron, y con ellos el aire de misterio, la severidad monacal que privaron durante la Colonia. Posiblemente el temor a las revoluciones acentuó la costumbre árabe de esconder tras el disimulo de una pobre fachada suntuosos interiores. La riqueza y la seguridad que prevalecían en el XVIII, originaron los alardes nunca excesivos de los exteriores, y aun en ese extremo el adorno obedecía a la ley mexicana de la concentración. Fuera de la magnífica portada, los muros lisos de tezontle establecían esa desnudez un poco sombría que fué tan del gusto de sus moradores.

Los aztecas, no porque desconocieran el significado de las palabras tuyo y mío, sino debido al rigor con que se castigaba a los ladrones, ignoraron el uso de puertas y ventanas. Son los españoles los que introducen el celoso sentido de la propiedad agravado por sus peculiares ideas acerca de la fragilidad natural en las mujeres. Pesadas puertas claveteadas, espesos muros de cal y canto, y ventanas con hierros, defendían su honor y sus doblones, levantando una barrera impenetrable entre la vida de la calle y la privada del hogar. El recato casero era tan grande que para comer no les bastaba cerrar el portón asegurándolo con cerrojos y cadenas sino que tendían un biombo protector frente a la mesa. Otras funciones más íntimas se realizaban en el mayor de los sigilos.

Con sus notables excepciones puede asegurarse que el interior de los conventos y de los palacios ofrecía una suntuosi-

dad superior a su externa apariencia. Los claustros conventuales, los patios con sus fuentes, las rejas y los altares de piedra, los artesonados de los techos no guardaban proporción con los muros leprosos y monótonos que corrían a lo largo de las aceras.

En los palacios y hasta en las casas modestas, la economía se sacrificaba a los espacios abiertos. La vida se jerarquiza en torno del patio; la existencia hogareña se organiza pues en cuadro, siguiendo el rectángulo del corredor; la sala, el Santa-Sanctorum de las familias, al frente; las habitaciones corriendo a los lados, una tras otra, de manera que con las puertas abiertas era posible abarcar de la sala a la cocina, cruzando el conjunto de recámaras. En realidad, la casa se desdobla en dos como la vida de sus moradores: la casa de escaleras arriba protegida con nuevos canceles y rejas, y la de escaleras abajo, en la que se confundían cocheros, palafreneros y toda clase de criados y sirvientes.

El gran ciclo urbano de la casa cuadrada, de la vida rectangular se cierra en las postrimerías del XIX al consolidarse el porfirismo.

La Colonia tuvo siempre una manifiesta repugnancia a rebasar los bordes ideales de la traza, como si hubiera heredado el sentido mágico de los perímetros que distinguió a los aztecas. Sus tímidos avances, siguiendo las líneas del Puente de Alvarado y las del Paseo de Bucareli, se realizan como a pesar suyo, por lo que de preferencia las nuevas construcciones se edifican sobre la demolición de las antiguas. Pero el tranvía, los carruajes más ligeros, el crecimiento de la población y la aparición de los primeros automóviles, permiten al porfirismo lanzarse a la conquista de nuevos espacios, iniciando el crecimiento efectivo de la ciudad.

Así pues, el Zócalo considerado como el eje urbano clásico, se desplaza al poniente; y "el Caballito", situado en el arranque del Paseo de la Reforma y del polvoriento Paseo de Bucareli se transforma en el ombligo —¡ombligo neoclásico y ecuestre!— de la ciudad.

En los llanos donde pastaban los ganados, brota de un golpe (como antes brotó México de las ruinas de Tenochtitlán), un conjunto extranjero que no guarda relación con su cielo, con sus hábitos, ni con sus tradiciones arquitectóni-

cas. Esta vez el viento no sopla de España sino de Francia. El pequeño Duque Job, con un enorme puro en la boca, un bigote de perfumadas guías y un clavel en la solapa de su levita, se pasea por las calles de San Francisco declamando sus versos.

A pesar del llamado a la razón del positivismo, se respira un trasnochado aire romántico. Se habla de preferencia en francés. Es la época de los ojos lánguidos, de las manos que se aferran convulsivamente a los cortinajes de terciopelo, de la ópera, de los cuellos postizos y de los botines. Los hombres, aunque escriban versos a hurtadillas y los manden acompañados de violetas, creen ciegamente en el progreso. Pearson, es tomado como un Santa Claus británico que nos visita llevando a las espaldas un enorme saco del que brotan ferrocarriles, puertos y pozos petroleros. Se habla de las maravillas de la electricidad en tono exaltado, y los primeros ruidosos automóviles causan la misma admiración que los ferrocarriles provocaron hacía medio siglo.

Todo es importado. Los casimires, los perfumes, las casas y los coches, los sombreros de las damas, sus vestidos y hasta sus hijos "que vienen de París". La autocracia tiene su corte y su mundo aparte. Arquitectos europeos levantan con mármoles italianos el Teatro Nacional. La gran Casa de Correos es gótica. *Gothique flamboyant* para decirlo con las palabras de la época. Como lo colonial, el barroco especialmente, se consideran muestras de una barbarie intolerable, los propietarios de las viejas casas ordenan pintar el tezontle de sus muros con una gruesa capa de aceite. Se muestra el Paseo de la Reforma como una reproducción bien lograda de los Champs Elysées, y los primeros almacenes, los edificios de los Bancos y de las grandes oficinas con sus robustas diosas arrancadas de los cuadernos ilustrados de la mitología griega, son objeto de admiración para los fuereños que visitan la capital por las fiestas patrias y las de la Semana Santa.

Por desgracia para la fidelidad completa de ese aire de estampa francesa finisecular que integran las mansiones coronadas de mansardas, la cruzan con sospechosa frecuencia hombres y mujeres que se disparan de este bien logrado remedo parisino. En efecto, en las viejas postales, frente a la fachada del diminuto castillo feudal o ante la imitación de algún alcázar morisco en miniatura, que el fotógrafo callejero logró



Escuela de Minería.

Litografía del álbum "México y sus alrededores", 1869.



Plaza y barrio del Caballito en 1869.

Del álbum "México y sus alrededores".

Plaza y barrio del Caballito en

(Fotos Brehme y Cía. Mexicana Aerofot





Madero y San Juan de Letrán.

(Fotos Henle y Brehme).

tomar después de permanecer largos minutos oculto bajo la tela negra que cubría su aparato, se miran personajes extraños que estropean tan bellas y decentes escenas urbanas. El pelado con su enorme sombrero derrengado, el indio vestido de sucios harapos, el pequeño mendigo, el niño descalzo de la barriada, los descendientes de los ensabanados que preocupaban al Virrey Revilla Gigedo, los hermanos de aquellos pordioseros que hicieron desmayar a la señora Calderón de la Barca, los miembros de la Corte de los Milagros que debían tomar el sol en las plazuelas lejanas de los barrios, tienen la osadía de interrumpir las divagaciones poéticas del Duque Job, de molestar a las señoras que salen de misa en San Felipe, y de mezclarse con los caballeros que observan el resplandor fugitivo del Cometa de Halley, precursor, como en los tiempos de Moctezuca Xocoyotzin, de infinitas desgracias.

Estos seres a quienes no comprendió la paz porfiriana y otros millares que agonizaban en los campos, terminaron un día con aquella engañosa fachada de esplendor logrado a fuerza de ruinosas concesiones, tiendas de rayas, obreros mal pagados, mucha administración y mala política.

El campo se vacía nuevamente sobre la ciudad. Orozco, nuestro Goya, ha dejado el testimonio más fiel de aquellos trágicos y sombríos cuadros que rodearon nuestras cunas. Se suceden diez años de guerras casi ininterrumpidas.

En 1922 la ciudad había logrado asimilarse las olas de bárbaros que irrumpieron durante la Revolución. Por lo demás, la influencia civilizadora que ejerce la urbe sobre los provincianos, es una vieja historia a la que la moda del día añade variantes incidentales. La ciudad vistió un rico uniforme al montañés Guadalupe Victoria, el primer Presidente de la República; cambió el traje de manta de Benito Juárez por su frac legalista, y al oaxaqueño Porfirio Díaz le enseñó a llevar con dignidad una levita demasiado angosta para sus anchos hombros de soldado. Obregón, después en turno, luciendo una corbata de lazo, departía sonriente con los niños en los jardines públicos; los militares en Palacio resucitaban tradiciones cortesanas, pero detrás de esta nueva clase dominante —todavía demasiado aficionada al cognac y a las fiestas amenizadas con balazos—, México se descubría a sí mismo. Se inicia entonces, bajo la presidencia espiritual de Vasconce-

los, el renacimiento de los valores populares. Lo que desdeñó el porfirismo, lo que era vergonzante hasta 1920, lo propio nuestro, pasó a figurar en primer término. El color, la poesía trágica, la belleza severa y escandalosa de México, los tianguis y las fiestas del pueblo, sus costumbres y sus trajes, sus industrias típicas y sus artes, se fijaron en los muros de los edificios coloniales. Escritores, escultores y grabadores, tomaron sus motivos de la realidad mexicana. No sólo se apreció la arquitectura y las artes menores de la Colonia, sino los frescos de las pulquerías, las canciones y los corridos con que los rapsodas contaban al pueblo los sucesos cotidianos.

Ya para la época de Calles, los "bárbaros del Norte" no sólo habían completado su educación sino que le daban su tono a la ciudad. La plaza de Alí Babá, por el Hipódromo, se convierte en el modelo arquitectónico de los nuevos tiempos. Una aspiración tienen los nuevos ricos: vivir como las estrellas de Hollywood. ¡Y lo peor de todo es que lo consiguen! De esa época datan las primeras importaciones del colonial californiano. La historia de estos atentados es por demás curiosa y aleccionadora. California importa nuestro barroco. Allí corrió la suerte del vino europeo y se convirtió en un detestable producto. Más tarde, en nuestro 31, la Iglesia, inspiradora del barroco genuino, importa el barroco hollywoodesco y decora con él dos de sus más célebres santuarios. Con esta especie de bendición, la infame falsificación prospera y así podemos ver, en la tierra del barroco por excelencia, millares de muestras ridículas de lo que se considera el único estilo de barroco posible.

El cardenismo guarda notables semejanzas con el plan civilizador emprendido por los humanistas del siglo XVI. La más alta autoridad del país, el hombre que ocupa el viejo trono de Moctezuma, sale a enfrentarse con la realidad nacional, en una cruzada que recuerda a la de don Quijote. Cárdenas es también como un caballero andante que busca, por todos los medios a su alcance, la conciliación de dos mundos en que se integra caóticamente nuestra Patria. Hemos visto con profunda emoción las antesalas de los ministerios llenas de indios que reclamaban, por vez primera, con la frente alta, sus derechos; las manifestaciones de los obreros; los muchachos de las escuelas rurales que venían a completar sus estu-

dios en México; desfilaban mineros, campesinos reclamando presas, ayuntamientos de pueblos olvidados que pedían agua y escuelas para sus Municipios. Toda esa agitación fecunda, ese flujo y reflujo que se estableció entre el campo y la ciudad, han dejado su huella.

Los campos deportivos destinados a los obreros, los gigantescos hospitales, los Institutos en que se lucha por mejorar la vida del mexicano, las bibliotecas públicas, las librerías modernas que muestran millares de volúmenes editados en nuestro país, representan la consecuencia directa de aquel generoso impulso humano encaminado a suavizar diferencias y contrastes brutales.

La ciudad de México vive hoy una de sus granes crisis históricas. Penélope en diez años ha destruído y ha reconstruído más edificios que todo lo que se construyó en cuatro siglos. Sobre las cúpulas y los pocos edificios coloniales que en ciertos barrios ha respetado el nuevo tiempo, se levantan, a despecho de la inseguridad del suelo, rascacielos audaces. La línea vertical en la perspectiva urbana triunfa sobre la clásica horizontal. Las torres de la Catedral, el punto de referencia más acusado de la vieja urbe, se desvanecen en el conjunto de macizas líneas que forman los modernos edificios. La ventana ha ganado la partida al balcón; los muros de piedra ceden su espacio a los cristales; las angostas calles del centro se abandonan al comercio y a los bancos; la habitación se derrama por todos los rumbos cardinales, urbanizando llanos, conquistando lomas y barrancas, organizando colonias que por sí solas ocupan mayor espacio que el reservado para la capital de la Nueva España en el siglo XVI. Cierto es que los nuevos ricos las han llenado de adefesios, pero no deben alarmarnos demasiado estas manifestaciones del mal gusto de una clase que todavía no ha logrado hacerse a la vida de la ciudad, ya que su historia nos enseña que estos excesos enemigos de su genio desaparecerán en breve borrados por la mano reguladora del tiempo. Estamos viviendo una etapa de transición que va de la urbe española con sus calles estrechas y sus obscuras casas, a la moderna concepción de los espacios abiertos, los grandes parques, las avenidas desahogadas y el empleo irrestricto de los árboles y de las plantas.

Mas ya es tiempo de que fatigados de tan largo viaje nos detengamos a contemplar en un recodo de nuestras montañas a la milagrosa ciudad tendida en el regazo de su valle. Sobre la colmena humana y sus dolores, sus alegrías y sus esperanzas, brilla con esplendor intocado, el cielo que se refleja en sus lagos. El sol del perpetuo otoño dora el aire transparente y el gaseoso azul de las montañas reposa la mirada y prolonga los caminos del sueño más allá del horizonte. De noche, el cielo es una copa de amatista rebosante de estrellas. Bajo las ramas alienta, acariciadora y dulcísima, la respiración de la tierra.

México permanece fiel a sí mismo. Hay algo eterno, bárbaro y delicado en su naturaleza, que está por encima de los cambios de las modas y de las circunstancias. Resumen de un mundo indígena; cima de una pirámide que moja sus pies de granito en dos océanos, el viento le trae colores y perfumes del trópico, música de otras regiones, frutos y seres de los que se escalonan y desparraman por sus flancos colmando de rumores la simbólica cornucopia mexicana. La esbelta tehuana, el indio de piedra, el sombrero del charro del Bajío, la costeña pálida y sensual, la piel oscura y la sonrisa blanca, los ojos cargados de misterio, la mano incorruptible del artesano, la mano destructora y constructora de ciudades, su mano mexicana que mueve todavía el cincel en lo alto de los andamios, están proclamando, imponiendo la realidad sagrada de México.

A despecho de su tono cosmopolita, de sus letreros en inglés, de lo que se nos escapa por el aire, de que muchas veces ya de tan cambiada apenas podemos reconocerla, hay algo imponderable que la distingue y la fija con una invisible raíz a la tierra. Cuando las luces rojas y verdes de los aviones sobre el cielo violeta cruzan su perspectiva de rascacielos, yo veo en este cuadro un signo de futuro.

La tela de Penélope aun no termina de tejerse. Coatlicoe y las piedras viejas siguen animadas y terribles. Continuarán la ciudad y el campo librando sus batallas. Sus contrastes internos se harán más violentos o menos ásperos. La tela simbólica quedará concluída el día en que los mundos antagónicos por fin integren uno solo. Y yo espero que entonces la luz del sol alumbrará una ciudad donde los hombres serán al fin jurídica y económicamente iguales.

MIGUEL OTHON DE MENDIZABAL *

El 6 de diciembre de 1945 dejó de latir el pulso de Miguel Othón de Mendizábal. Hermosa y fuerte personalidad que sus amigos recuerdan con honda simpatía y recogido afecto. Sus amigos al publicar sus obras completas, le rinden merecido homenaje.

Miembro de una familia acomodada con ligas políticas con el régimen porfirista, Mendizábal, cuando era apenas un adolescente, sintió fecundar en su espíritu la semilla de la inconformidad; inconformidad con un sistema de gobierno a favor de la clase privilegiada: empresas extranjeras, banqueros y latifundistas; inconformidad con la oligarquía dirigente que había olvidado las necesidades insatisfechas de las grandes masas de la población, que había olvidado al campesino desnutrido y secularmente sujeto a la más dura explotación; y, poseído por un anhelo de transformación social, por un ideal de justicia, Miguel Othón fué uno de los primeros jóvenes con inquietudes intelectuales, del 1910, que supo estar en su puesto al unirse al movimiento revolucionario.

En aquella tremenda lucha en la que los grupos armados bien pronto se dividieron en facciones: primero en maderistas, orozquistas y zapatistas, y después en la etapa posterior en los partidarios de la Convención, de Carranza y de Francisco Villa, supo Mendizábal de éxitos y fracasos, de triunfos y derrotas; supo también de la amargura del destierro, de la ausencia de la patria por cuya transformación había peleado con limpieza de espíritu y tenacidad inquebrantable; pero en todas partes, lo mismo al huir con sus compañeros vencidos por selvas y montañas a salto de mata, que en distante tierra extranjera, mantuvo intacto su ideal y supo siempre ser pródigo en ofrecer a quienes le rodeaban el don de la amistad, esa virtud tan hermosa, hoy tan desdeñada por ciertos malandrines de la llamada política realista en boga en nuestro tiempo para desdicha del hombre.

De retorno a su México descubre su verdadera vocación antes apenas sospechada y encuentra la senda por la que con amor y devoción había de caminar el resto de su vida. Es así como desde principios de la tercera década del presente siglo, Mendizábal se entrega

---

* Prólogo a la edición de las obras completas del Autor.

a la investigación histórica, sociológica y económica. No fué nuestro dilecto amigo uno de esos especialistas con una sola ventana en el espíritu, uno de esos individuos que por desempeñar de manera tan perfecta su oficio dejan de ser ciudadanos. Mendizábal no tenía una sola claraboya en el espíritu por donde mirar tan sólo un fragmento insignificante del inmenso paisaje; él tenía amplios ventanales abiertos a todos los vientos y hacia todos los puntos cardinales; y es que si bien es cierto que realizó valiosas aportaciones en el campo de la Historia Económica, de la Etnografía, de la Antropología y de otras armas del humano saber, cierto es también que Mendizábal fué ante todo, un humanista de cuerpo entero. Jamás le interesó la ciencia por la ciencia, esa invención monstruosa de gentes a quienes se les ha secado el alma. Jamás le interesó por ejemplo la economía como ciencia meramente descriptiva, estéril, fría e intrascendente; lo que le interesaba era el bienestar del hombre, la ciencia como medio para descubrir nuevos horizontes y fórmulas nuevas de convivencia humana.

Durante un cuarto de siglo consagró lo mejor de su tiempo a la investigación y a la enseñanza y casi dos cuartos de siglo a la lucha por la justicia y la libertad. Fué infatigable: escribió libros, folletos, artículos, dijo centenares de conferencias, profesó en varias instituciones, profesó además en la conversación. De Mendizábal puede decirse lo que de sí mismo dijo alguna vez Don Francisco Giner de los Ríos, administraba el santo sacramento de la palabra. Conversador infatigable, destilaba en sus charlas con amable sonrisa acogedora sus vastos conocimientos, la agudeza de su ingenio y la nobleza de su espíritu. Leal a sus principios vivió pobre, trabajosamente, y pobre dejó este mundo de comerciantes ambiciosos e insaciables. Siempre que había que luchar por alguna buena causa, allí, en la primera fila se hallaba Miguel Othón de Mendizábal. Muchas veces lo encontré apadrinando grupos de campesinos, ayudando a los republicanos españoles que el fascismo internacional arrojara a nuestras playas. Cuántas veces lo vi en las antesalas de los personajes, no para pedir algo para él, sino para algún amigo a quien trataba de ayudar a resolver algún problema. Con la misma amabilidad y la misma leve sonrisa trataba al rico y al pobre, al desvalido y al poderoso; mas cuando venía a cuento, sabía con frase certera e incisiva, castigar al pedante y encorvar la soberbia de esos pobres diablos que miran a todos de arriba abajo, desde el séptimo piso de su vanidad.

Recuerdo que una de las pocas veces que tuvo por algunos meses cierta holgura económica, me dijo: ¿Qué no estaré traicionando mis

principios? ¿Es acaso justo que yo viva tan bien, mientras tantos arrastran su miseria y sus harapos en los barrios pobres de las ciudades y en los pueblecillos cercanos o distantes? Muy poco tiempo fué, como ya lo apunté antes, su relativa y fugaz bonanza, bien pronto volvió la lucha constante, implacable, para ganarse el pan. Vida modesta y a la par fecunda. Se vestía con descuido y jamás usaba reloj, no le importaba la apariencia y muy poco el tiempo. Algunas veces llegó a visitarme después de las 11 de la noche creyendo que eran las 8. Muchas anécdotas interesantes podrían referirse de este hombr admirable, inteligente, sabio y bueno. Su sombrero de anchas alas que siempre llevaba y que le daba un aspecto desusado en esta época vertiginosa y del sinsombrerismo, se antojaba símbolo de su pensamiento, también de anchas y fuertes alas.

La publicación de sus obras completas que además de este tomo de homenaje, contienen tres volúmenes de trabajos ya publicados y dos inéditos, tiene en estos momentos particular significación. Se trata de la obra de un intelectual de izquierda, sincero, capaz y en ocasiones hasta original. Esto tiene significación particular, porque en estos momentos, las derechas han intensificado su acción en el mundo, han afinado sus métodos y afilado sus puñales. Hay una conjura universal para envenenar la conciencia de la niñez y de la juventud. Hay que transformar por hábiles procedimientos, el saldo de dolor y de muerte de la última guerra, en billetes de banco que puedan seguir contando en sus despachos, hinchados de satisfacción, los grandes financieros, los grandes industriales, los grandes comerciantes y sus leales amigos: los estadistas y diplomáticos realistas que sirven los intereses de tales personajes en los escenarios de la política internacional.

Mendizábal a través de sus obras puede ser todavía útil a su Patria precisando ideas y señalando rumbos.

En estos momentos, fines del año de 1946, sufre la humanidad una de las más graves crisis de su historia. No hace mucho, cuando aún no se inclinaba la balanza a favor de las potencias aliadas, cuando se redactaba la carta del Atlántico, no fueron pocos los que creyeron que después de la derrota de las fuerzas del mal, vendría inmediatamente un reajuste en la organización social, económica y política del mundo y que se fijarían normas nuevas en la existencia individual y colectiva; pero los meses han pasado y se siente naufragar la esperanza, se ahonda la inquietud y se piensa que quizás fué estéril la reciente lucha como lo fué la guerra de 1914-18. La sangre,

los huesos y el espíritu de los millones de muertos, la angustia y las lágrimas, no fecundan todavía la simiente de la cual deberá nacer la luz de un mundo nuevo. Y es que el hombre, en su ansioso anhelo de felicidad, tiende, como ya otras veces lo hemos apuntado, a medir el tiempo histórico, los acontecimientos históricos, con la noción de tiempo de su propia vida individual.

Los cambios en la vida de los pueblos se realizan con desesperante lentitud. Hoy menos despacio que ayer como resultado del progreso técnico, pero siempre despacio. Los intereses creados en la estructura económica, en las instituciones jurídicas, en las costumbres de los pueblos y en el campo de la política nacional e internacional, son altas murallas que se oponen a toda innovación. "La tradición de las generaciones muertas —como escribió Carlos Marx— pesa como una montaña sobre el cerebro de los vivos". Empero, el hombre en su marcha hacia adelante jamás se detiene largo tiempo en su camino; en ocasiones se demora un instante, mas bien pronto reanuda su peregrinar y destruye las murallas que se oponen a su destino, al descubrir en el horizonte signos insospechados y fulgurantes constelaciones.

Tres grandes poderes se disputan en esta hora el imperio de todos los pueblos: el Capitalismo Norteamericano, la Iglesia Católica y el Sovietismo Ruso. Estos tres grandes poderes tienen como campo de lucha todos los Continentes.

El Capitalismo Norteamericano tiene su aliado principal en el Capitalismo Inglés, ahora declinante. Los capitalistas anglosajones necesitan transformar rápidamente sus industrias de guerra en industrias de paz; necesitan producir artículos elaborados; necesitan el mercado no de unos cuantos países, sino del mundo entero para vender esos productos; necesitan materias primas para sus industrias y tomarlas de grado o por fuerza en donde se encuentren; necesitan influir en el pensamiento de la especie, orientando ese pensamiento de conformidad con sus intereses; necesitan, en una palabra, so pena de perecer, el dominio universal.

Roma ha sufrido en los últimos tiempos serios reveses. Países preponderantemente católicos como Polonia y Rumanía para no citar otros, se encuentran ahora bajo la órbita soviética. Esto significa mengua en el dominio de las conciencias y en los ingresos del Vaticano. La Iglesia Católica es el poder más antiguo y tiene por lo mismo larga experiencia y sutiles procedimientos. De aquí que es obvio que se halla dispuesta a la lucha, dispuesta a no dejarse ganar

la pelea y a defender el hermoso botín de millones de seres, ganados trabajosamente a través de los siglos.

Al referirnos a la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas, no se dijo el Comunismo Ruso ni el Socialismo Ruso, sino el Sovietismo Ruso. Dijimos el Sovietismo Ruso, porque a nuestro parecer, lo que hasta ahora ha resultado de la experiencia rusa no es comunismo ni socialismo, es otra cosa: es un sistema especial con características privativas que difieren en aspectos muy importantes de los diseños que trazaron los grandes ideólogos revolucionarios del siglo XIX y del primer tercio del XX.

Recuerdo que allá por el año de 1929 conversando con la señora Alejandra Kolontay, le pregunté con cierta timidez: —¿No cree usted señora que lo que está pasando en Rusia difiere de lo que pensaran Marx y Engels? Ella contestó inmediatamente: —No sólo difiere de lo que pensaran Marx y Engels sino de lo que pensó Lenin y, —agregó— a los que hicimos la revolución no nos queda otra cosa por hacer que escribir nuestras memorias.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la nación soviética está tratando de extender su esfera de influencia en Europa y en Asia. El problema estriba en que en todas partes se encuentra con Inglaterra y en algunas con los Estados Unidos. De todos modos, le urge fortalecerse porque es cuestión de vida o muerte; prepararse mejorando sus industrias, extendiendo su comercio, intensificando su propaganda ideológica, y así esperar, en las mejores condiciones posibles, los futuros acontecimientos.

Los antagonismos son irreductibles. Por supuesto, que esto no significa guerra inmediata. Las grandes potencias están agotadas como consecuencia de la última contienda y no se aventurarán a una nueva lucha, por lo menos —ese es nuestro parecer— durante los próximos cinco años. Los diplomáticos discutirán en las asambleas, discutirán en voz alta, se lanzarán cargos y se enseñarán los dientes; mas a la postre se arreglarán encontrando un equilibrio que por desgracia no será duradero. El equilibrio de fuerzas —esta es la experiencia histórica— se romperá algún día de modo inevitable.

Esas tres grandes fuerzas internacionales no son las únicas fuerzas que hay en el mundo. Hay otra fuerza: la del pueblo de cada nación, la de millones de hombres y mujeres que desean la paz, que quieren vivir en paz en regímenes democráticos, no sólo políticos sino económicos; y esta fuerza bien pudiera suceder que neutralizara la de los Estados mayores, la de los intereses de los grandes esta-

distas, de los grandes diplomáticos, de los grandes industriales, de los grandes banqueros. Todavía creemos nosotros en la victoria del pueblo, en el predominio de la justicia y la razón sobre la maldad, la codicia y el crimen; todavía creemos en el triunfo de lo humano sobre lo subhumano y demoníaco.

Claro está que no se trata de hacer pronósticos. Nos limitamos a decir lo que se piensa y nos aferramos con terquedad a la esperanza que es nuestro último refugio. El momento histórico actual es extraordinariamente complejo y complejas son las fuerzas que se manifiestan y luchan a la luz del día o en las sombras de la noche. Parece que se anuncia una nueva Era, y toda nueva Era significa dolor de alumbramiento, es pugna entre el pasado y el porvenir; mas el porvenir no se crea desvinculado del pretérito; la historia, que no es sino el drama del hombre, no se hace con cortes verticales; se hace con fragmentos de la realidad ayer vivida y de los sueños del mañana.

En los países latinoamericanos y entre ellos México, debemos tener una visión objetiva de las condiciones particulares que existen ahora lo mismo en Europa que en Asia y América, derivadas de las fuerzas internacionales a que se ha venido haciendo referencia; debemos saber lo que conviene a la defensa de nuestros intereses como entidades políticas autónomas; debemos convencernos de que si es verdad que hay entre nuestros pueblos innegables diferencias, lo es también que existen grandes semejanzas en nuestros problemas más vitales; y es por eso por lo que si queremos salvarnos precisa establecer lazos de solidaridad para defender nuestros comunes intereses y aspiraciones. No se trata de vagos anhelos románticos, sino de cuestiones substantivas de perduración.

La defensa de nuestros intereses vitales no podremos hallarla en fórmulas caducas, en sistemas arcaicos desdibujados por la obra del tiempo, sino en nuestra capacidad para imaginar y poner en práctica métodos nuevos que se ajusten al marco de la nueva situación mundial. Es urgente revisar con humildad nuestras ideas y poner a prueba la capacidad creadora de los mejores hombres de nuestra América.

Miguel Othón de Mendizábal estaría con nosotros en la lucha inevitable. No estaría con los mercaderes sino con los hombres de bien. Tal vez dijimos mal al decir que estaría con nosotros; Mendizábal está con nosotros en esta hora angustiosa y dramática en la vida del hombre; está con nosotros con su obra intelectual, noble y recia, limpia y valiente.

Jesús SILVA HERZOG.

POLONIA Y AMERICA LATINA

El día 12 de diciembre de 1945 llegó a México la primera Legación de la Nueva Polonia. Esta fecha es significativa porque al enviar de Varsovia una representación tan importante demostramos nuestra voluntad de establecer cordiales relaciones con los países de América Latina. Al mismo tiempo llegó a Washington el Embajador del Gobierno de Unidad Nacional, el profesor Oscar Lange. Un poco más tarde mandamos una Legación a Ottawa.

En marzo de 1946 el Gobierno de Unidad Nacional me envió a Brasil para que saludara en nombre de Polonia al general Enrique Gaspar Dutre, Presidente de ese gran país. En mi camino al Brasil visité La Paz, donde establecí un contacto con los dirigentes de Bolivia y con los polacos residentes en este país.

En julio de 1946 fuí a Colombia, Venezuela, Panamá, Costa Rica y Honduras, para presentar credenciales en nombre del Pueblo de Polonia, de su Presidente y de su Gobierno. Mientras tanto llegó a Río de Janeiro, el profesor Wojciech Wrzosek, el nuevo Ministro de Polonia.

De esta manera comienza a integrarse la representación de Polonia en el Hemisferio Occidental.

El Gobierno de Polonia desea establecer y mantener relaciones de amistad con todos los países de América Latina. Esto no ha sido posible hasta ahora por falta de personal diplomático debidamente entrenado y de dinero. No se debe olvidar que Polonia ha sufrido más pérdidas en hombres y en sus bienes que cualquier otra nación en la Segunda Guerra Mundial. Nuestro comercio exterior no nos da todavía las suficientes divisas para construir la red de representaciones diplomático-consulares.

Es necesario subrayar, además, que el aparato nacional polaco no sólo ha sufrido pérdidas en material humano, sino ha tenido que ser renovado; no podían confiarse los intereses de Polonia a quienes durante los tres años del régimen de Pilsudsky mantuvieron la política de apoyarse en Alemania, o a aquellos miembros del gobierno de Londres que contaban con la guerra entre Occidente y Oriente tan pronto como se acabase la Segunda Guerra Mundial.

Creo que muy pronto, la representación de Polonia en América Latina va a contar con tres misiones diplomáticas básicas: en México, en Río de Janeiro y Buenos Aires. Aparte de éstas, creo que se van a crear Legaciones en Montevideo, Santiago de Chile, Lima, Bogotá y eventualmente en La Habana.

Esto será el principio. Sin duda alguna nuestra meta final es la de representar a Polonia ante todos los países de América Latina.

No es mi tarea hacer un estudio comparativo de los países situados al sur del Río Grande del Norte. No hay nada más peligroso que escribir de un modo apresurado libros o artículos, especialmente sobre países que tienen una cultura tan antigua y complicada. Por ejemplo, en México y Colombia esta cultura es horizontal y vertical. No es posible al examinarlas aplicar solamente un criterio cronológico o contentarse con verla bajo el ángulo de una visión parcial. ¿Y qué resultaría si buscásemos elementos comunes entre la cultura que florecía antes en Bolivia o en México y la que florece hoy?

Tampoco es mi tarea analizar los regímenes políticos de países particulares. La democracia es una cosa relativa. Puede estar apoyada en un documento el cual, a pesar de los cambios hechos con el tiempo, se convierte en letra muerta. En Polonia, por ejemplo, la democracia es algo más que un derecho rígido e impuesto: es la esencia de la vida cotidiana.

Naturalmente que los orígenes de la Independencia de América Latina no nos son desconocidos. Con razón o sin ella, considerábamos que luchando bajo las alas de las águilas de Napoleón estábamos divulgando los ideales de la Revolución Francesa. El ataque de la caballería polaca que abrió a Napoleón la ruta hacia Madrid, contribuyó a la liberación de los países de América Latina de los grilletes de la reacción borbónica.

Sería muy interesante hacer un estudio comparativo entre la ideología de Bolívar y la de Tadeus Kosciuszko. Este último —después de muchas experiencias dolorosas— perdió finalmente toda esperanza en su misión de destruir al zarismo. Cuando la América Latina levantó el estandarte de la libertad, el Congreso de Viena maniató a Polonia. Pero tanto Bolívar como Kosciuszko apelaron a las clases sociales más humildes: en América Latina a gente descalza y harapienta, protegida del sol y la lluvia solamente por sus sombreros de palma; en Polonia a los campesinos que eran la propiedad del señor feudal, vestidos con burdos caftanes. Este caftan lo usó Kosciuszko —terrateniente como Bolívar— como símbolo de su igualdad con los más pobres y más perseguidos. Pero estas comparaciones, cu-

yo contenido es magnífico, no constituyen mi propósito en estas líneas.

Mejor quisiera dar una contestación a estas preguntas: ¿Por qué Polonia hace todo lo posible por obtener la amistad de los países de América Latina? ¿Por qué envía costosas Legaciones antes de limpiar los escombros de sus propias ruinas? ¿Tiene Polonia intenciones de mezclarse en los asuntos internos de estos países, geográficamente tan lejanos de ella? La diplomacia polaca ¿va a trabajar solamente para la Polonia o para la causa de un sistema de vida?

A tales preguntas quiero contestar de una manera sincera porque el fin de la política exterior polaca es claro y sencillo. Nuestro objetivo es conservar y asegurar la paz de Europa y del mundo. Estamos listos a subordinar toda otra ambición a ese objetivo, aparte de la independencia conquistada por nuestros padres en dura lucha y defendida por nosotros, y aparte de las fronteras que la nación polaca necesita vitalmente y a las que tiene derecho porque las pagó con seis millones de muertos entre sus mejores ciudadanos.

Polonia, en un lapso no más largo que una generación, ha sido el escenario de tres guerras: la Primera Guerra Mundial; la guerra contra la URSS, después de la marcha de Pilsudski sobre Kiew; y la Segunda Guerra Mundial.

No solamente es trágica la historia de la Polonia renacida en 1918. Mi país no se encuentra entre Inglaterra y Escocia o entre Suiza y Francia. Recibiendo el Cristianismo del Occidente, Polonia se convirtió en el país más avanzado hacia el Este que quedaba bajo la influencia de Roma. Los ataques de Oriente no encontraron una resistencia organizada de parte de los príncipes rutenos siempre en discordia. De esta manera, ya la remota historia de los polacos está llena de hazañas militares y heroicas pagadas muy caras. Su situación se hizo todavía más difícil con el establecimiento de los Caballeros de la Cruz en el Noroeste y del poderío turco en Constantinopla, por otro lado. El país devastado por constantes guerras fué finalmente dividido entre sus vecinos imperialistas.

Es verdad que esta situación ayudaba al desarrollo de la cultura y del comercio. Polonia, en el cruce de los caminos entre el Oriente y el Occidente, fué por largo tiempo un centro de ciencia, de literatura y de arte y, al mismo tiempo, un mercado para el intercambio comercial. Su poder de atracción hacía caer en la órbita de sus influencias políticas a las naciones hermanas y, a veces, a las extranjeras. Solamente los cambios que tuvieron lugar después de la Primera Guerra Mundial en Rusia, y la política del Gobierno de Pilsudski apoyada

en la fuerza y en la opresión social —especialmente penosa para las minorías nacionales— originaron que estas minorías comenzaran a mirar hacia Moscú y no hacia Varsovia, considerándolo como el centro de donde podía venir para ellos un cambio de sus destinos.

De una manera similar la Revolución Rusa tuvo también para Polonia entera una gran importancia. El sentido común aconsejaba apoyarse en el movimiento que había aplastado al zarismo, enemigo de Polonia, y puesto en su lugar un régimen apoyado en la voluntad del pueblo trabajador, que nunca había sentido hostilidad hacia nosotros. Desgraciadamente la política exterior de Polonia, en especial desde 1926, trató o bien de guardar un equilibrio entre la efímera República de Weimar o eventualmente entre el nacional-socialismo hitleriano de un lado, y la Unión Soviética de otro. O apoyándose francamente en Alemania olvidaba que tanto la pseudo-democracia como el nacional socialismo alemanes se inspiraban en las indicaciones de Bismarck, indicaciones que por sí mismas borraban la existencia de un Estado polaco independiente.

No afirmo que la política exterior de Polonia —contraria desde luego a la voluntad de la mayoría de sus ciudadanos— haya ocasionado la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, hasta en los últimos meses anteriores a este cataclismo, tal política colocó a mi país en ese trágico crucero.

Polonia ha terminado de una manera decidida con esta política y no hay ahora un solo polaco consciente de los intereses de su patria que no suscriba la línea que ha establecido el Gobierno de Unidad Nacional.

Podría parecer que la independencia y las fronteras de Polonia, pagadas a tan alto precio, no debieran ser discutidas ahora, especialmente por aquellos países que a su debido tiempo reconocieron los méritos de Polonia cuando ésta, con las armas en la mano, contuvo a Hitler dando así a los aliados occidentales la posibilidad de movilizarse. También es sabido que los ejércitos polacos lucharon en los diferentes frentes adquiriendo una admiración unánime.

Sin embargo, no es así.

La Nación Polaca que apoya su vida política sobre la Unidad Nacional, está ahora sujeta a los ataques de estos líderes políticos extranjeros, quienes hasta hace poco tiempo no escatimaron sangre de aviadores, de marineros y soldados polacos.

Y lo que es todavía más inquietante es que se mantienen discusiones sobre las fronteras tan indispensables para Polonia en su

vida económica y política. Por esto, los polacos no temen su futuro, pero ven con indignación los ensayos de retorno al pasado.

Estamos convencidos de que todos los intentos de reconvertir a Alemania en una nación fuerte son la preparación de una nueva guerra cuya primera víctima sería Polonia.

Ahora, por primera vez, coinciden las rutas de la política exterior polaca contemporánea con las aspiraciones de la América Latina.

Las afirmaciones de que los países de América Latina se han aprovechado de esta guerra son superficiales o perversas. El hecho de que tales o cuales grupos o individuos, hayan realizado buenos negocios por sus envíos a las potencias beligerantes, no decide sobre las verdaderas ganancias de los países o de las naciones. Los diferentes países del Hemisferio Occidental no necesitan de la guerra para enriquecerse tanto en el aspecto económico como en el moral. Todavía tienen mucho que aprovechar de su propia cultura tan rica y tan singular; el camino hacia la meta que consiste en devolver a las naciones el control de las riquezas subterráneas y agrícolas es todavía largo.

La guerra, con su falso bienestar, ha servido más bien para detener un proceso que sigue siendo el ideal de los cultos dirigentes que tanto abundan en los países amigos de la América Latina.

Por este motivo una nueva guerra mundial no cabe dentro de los intereses de América Latina, concebidos de una manera inteligente y que por otra parte se encuentran en la feliz situación de no estar amenazados por peligros de ultramar.

Ante Polonia, que desea la paz guiada por su instinto de conservación, y ante los países de la América Latina que caminan hacia el progreso y el bienestar, se abre un amplio campo de cooperación en el terreno internacional que ya se manifiesta dentro de la Organización de las Naciones Unidas.

Este es el principal motivo por el cual mi Gobierno desea anudar, conservar y desarrollar relaciones de amistad con estos países, con los que nos une la fuerte voluntad de evitar el cataclismo que sería la Tercera Guerra Mundial.

Naturalmente sería una cosa ridícula pensar que Polonia pudiese tener cualquier apetito imperialista, político o económico en América Latina. Si podemos desear algo a nuestros amigos de esta parte del mundo, sería el deseo de su pleno desarrollo de acuerdo con sus propias tradiciones e ideales. Nosotros, que hemos luchado durante un siglo y cuarto contra los imperialismos, sabemos qué humillaciones

están reservadas para las naciones que son el objeto de apetitos fuertes y poco escrupulosos.

Está claro que en el campo internacional pueden surgir diferencias entre nosotros. Por ejemplo Polonia ha luchado sin merced contra el régimen del general Francisco Franco, considerando que el socio de Hitler y de Mussolini amenaza la paz del mundo. Una serie de países de América Latina no comparten nuestra opinión. Sus lazos sentimentales con España son más fuertes que el temor de una tempestad bélica. Este sentimiento es desde luego comprensible, porque han tenido la suerte de no sufrir nunca directamente las consecuencias de las dos guerras mundiales.

Para nosotros, la cuestión de eliminar los focos de una nueva guerra es más directa. No nos mueve el deseo de mezclarnos en los asuntos internos de otros países, de la misma manera que no admitimos una intromisión extranjera en nuestros asuntos propios. Nos mueve el instinto de conservación y tenemos completo derecho de someter nuestros puntos de vista ante la ONU y compartir con ella nuestros temores, de la misma manera que tenemos el derecho y el deber de llamar la atención de otros países sobre el amenazante peligro. Es verdad que nos repugna el régimen de Francisco Franco; tal repugnancia la expresaron los polacos luchando en las Brigadas Internacionales. Nosotros mismos hemos sufrido durante trece largos años bajo la tiranía de Pilsudski cuyo régimen no expresaba ni la voluntad ni los deseos de la Nación. Por eso, con magnavoz, pedimos que se dé a los españoles la posibilidad de expresarse de una manera libre sobre su propio destino.

Sabemos que Franco constituye un anacronismo y que los intereses que defienden a su régimen no tienen nada común con el bien de España.

Sabemos también que España ocupa un lugar demasiado importante en la familia de las naciones para que podamos olvidarnos de ella así como decir que está separada por los Pirineos del mundo civilizado y que nos es desconocida e indiferente.

Pueden surgir diferencias en las opiniones. Sin embargo éstas no deben influir en la básica comunidad de intereses que se concentran alrededor de la conservación de la paz conseguida a tan alto precio.

Esta comunidad de intereses también se perfila en el campo económico.

Sin duda ninguna, en el actual período de la reconstrucción de Polonia, la América Latina puede ayudarnos a nosotros más efectiva-

mente que nosotros a ella y cada auxilio será recibido con agradecimiento por mis compatriotas. La Cruz Roja de muchos países nos ha prometido ese auxilio. Sin embargo, en una perspectiva más lejana el intercambio económico puede ser muy provechoso para la América Latina, especialmente por el hecho de que nuestras relaciones económicas no tienen ningún viso de imperialismo. La interdependencia económica es la mejor garantía de no caer bajo la dependencia de uno o dos países más desarrollados, más fuertes y más emprendedores.

Creo que Polonia va a poder entrar activamente en el mercado de América Latina en los años de 1948 ó 1950. Nuestro establecimiento actual de contacto tiene un carácter de prueba y de preparativo. Este período es indispensable tanto por razones de la reconstrucción de la industria polaca y de los esfuerzos por levantar el nivel de vida de la población agotada por la guerra, como por la finalidad de examinar los mutuos métodos y necesidades.

Comenzamos este trabajo con entusiasmo, persuadidos de que sus resultados serán provechosos en muchos aspectos. Barcos bajo la bandera polaca zarpando de los puertos de América Latina y barcos con las banderas de ésta, descargando y cargando productos en Szczecin, Gdynia y Danzig, van a ser el signo visible de la fructífera amistad.

El mutuo conocimiento es ahora más fácil que en cualquier otro tiempo. El vuelo de México a Varsovia dura menos que el viaje de México a Cuernavaca hace sesenta años. El empequeñecimiento del mundo por la aplicación de los nuevos métodos técnicos, exige tolerancia y realismo; estas dos cualidades las he encontrado en los países de América Latina que he tenido el privilegio de visitar. Los polacos, que durante seis años han estado separados del mundo por el muro de acero de las bayonetas alemanas, desean ardientemente conocer a estas naciones y países cuya historia no ignoramos. No se debe olvidar que los polacos tomaron una parte activa en la construcción de la economía y el aparato nacional de diferentes países latinos de América.

Si unas u otras declaraciones de algunos políticos que todavía actúan con las ideas del siglo XIX nos inquietan, no debemos olvidar que las diferencias de opiniones e intereses siempre han existido entre las naciones. A la mitad del siglo pasado, muchos franceses —incluso tan cultos como Michelet— consideraron que en la política internacional existía solamente la rivalidad y el odio entre Francia y la Gran Bretaña; el resto del juego era sólo episodios. En 1940 se pensaba en la creación de una ciudadanía común anglo-francesa. Esto es un

ejemplo más de los cambios en la vida y en el pensamiento de las naciones.

Naturalmente, para asegurar la paz del mundo es necesario elevarse más arriba de la esfera del juego apoyado solamente en la fuerza: a la estratosfera de los deseos por el bien común; al progreso y la comprensión de la democracia. En la interpretación de una y otra constitución no van a encontrar las naciones el denominador común.

La América Latina, que ha dado al mundo una individualidad tan grande como Simón Bolívar —genio internacional—, puede hacer mucho en este dominio. No son solamente los hombres de Estado los que se distinguen en las asambleas internacionales y que son escuchados con una atención mayor que la justificada por la fuerza de sus propios países; es el hecho de despertar la conciencia de 145 millones de gentes que están unidas por el común amor de la paz y la libertad y por muchos elementos de cultura, lo que puede decidir sobre la paz o sobre la guerra.

No es por nada, que unos u otros intereses imperialistas quieren ganar los favores, las riquezas naturales y la fuerza de la América Latina.

Nosotros, polacos, estamos haciendo y vamos a hacer todo lo posible, por ganar su comprensión y amistad, convencidos de que el cerebro y el corazón de los países latinos de América va a manifestarse siempre por la paz y la justicia.

Si la civilización de quien somos comunes herederos tiene que sostenerse, no podemos imaginar al mundo dividido en bloques y contrabloques.

Más bien es preciso tratar de establecer una armonía sin perder la propia individualidad.

Un mosaico magnífico no está hecho con bloques o con pedacitos machacados y convertidos en polvo, sino con partes distintas que conservan su color y su forma y que unidos integran un conjunto. En esta metáfora armónica me imagino vuestro y nuestro futuro.

Jan DROHOJOWSKI.

RESPONSABILIDAD SOCIAL DEL ARTE

El ideal de justicia está antes que el ideal de cultura; es superior el hombre apasionado de justicia al que sólo aspira a su propia perfección intelectual. Al dilettantismo egoísta, aunque se ampare bajo los nombres de Leonardo o de Goethe, opongamos el nombre de Platón, nuestro primer maestro de utopía, el que entregó al fuego todas sus invenciones de poeta para predicar la verdad y la justicia.

P. HENRÍQUEZ UREÑA.

EN el No. 4 de *Cuadernos Americanos* hemos tenido ocasión de leer un ensayo de Manuel Crespo sobre el tema "Arte y Política". Nuestra posición de socialistas y de jóvenes* —amalgamadas estas dos realidades: socialismo y juventud, en la simbiosis de nuestra constante aspiración de progreso social— nos ha movido a no dejar sin contestación un trabajo que desde su título —erróneo— hasta sus conclusiones últimas —falsas— está en flagrante oposición a nuestros ideales más queridos y nuestras ideas más afirmadas. La discusión sobre el tema es larga ya, y su nueva disquisición podría parecer innecesaria si no fuera, además de los motivos arriba expuestos, que el armisticio literario tácito del quinquenio 1940-45 paralizó en general la polémica, y que el lector inadvertido puede ser fácilmente víctima de una presentación unilateral del problema que lo es, y grave.

El fraccionamiento de la vida individual y colectiva

ES probable que la cuestión esencial de la problemática humana de hoy reside en la insistencia en separar, en partir en elementos presuntamente distintos y opuestos, las varias facetas que componen la personalidad humana, y con ello la existencia colectiva en todos sus aspectos y formas.

* En la carta que acompaña a su trabajo afirma el autor haber cumplido 19 años.—N. de la R.

La tentativa es fundamentalmente antisocial y ha sido utilizada por totalitarios y fascistas en todos momentos, permitiendo un aparente desarrollo pleno de determinada forma de la vida social, mientras se ahorcaba y desangraba otra, tan básica y vinculada a la existencia como la primera. Un ejemplo vívido lo tuvimos en la Argentina cuando durante la reciente campaña electoral los elementos del oficialismo trataban, por todos los medios, de hacer surgir una diferencia filosófico-práctica entre "libertad económica" —que ellos decían llevar a la palestra— y la "libertad política", lema de la oligarquía, o sea, según afirmaban, del sector democrático. Consiguieron, de este modo, oscurecer bastantes mentes sencillas que comprendían, desde luego, que la liberación económica les era más inmediatamente cara que la emancipación política, pero que no llegaban a percibir —y era lo que se perseguía— la íntima y fundamental relación entre ambos aspectos, es decir, el significado real de la premisa "la libertad es indivisible" que nosotros esgrimíamos en toda ocasión.

Pero lleguemos a nuestra perspectiva del problema. No sólo se trata, como dice Thomas Mann, citado por Crespo, de que el problema humano "a nadie permite, hoy menos que nunca, separar lo intelectual y artístico de lo político y social", sino de la absoluta *imposibilidad de practicar realmente tal separación.*

Efectivamente, aunque desafortunadamente esto no ha sido comprendido todavía en toda su extensión siquiera por los movimientos revolucionarios y sus ideólogos, el sincero activista de la reforma política, el que ve realmente reflejada toda su esperanza de futuro en la acción social, el que busca —y encuentra— en el ideal socialista la realización de sus aspiraciones y deseos (y decimos *socialista* como incluyendo a todos quienes buscan la posibilidad de la mejora de nuestro mundo en la construcción de una sociedad libre e igualitaria), no puede, so pena de hacer vacilar la fe en su sinceridad de militante, pretender separar de su ideario aspecto alguno de su vida diaria.

Los ideales de reforma y revolución social no predican meros cambios económico-políticos de la sociedad; antes, y por encima de todo, tienden hacia un acercamiento del Hombre a la Naturaleza, hacia una reorganización y reorientación de las relaciones humanas hacia una mayor sinceridad y verdad en la vida afectiva y sexual, y resumiendo, a encontrar para el hombre del siglo XX, oculto, abarrotado, mecanizado bajo las conquistas técnicas de nuestro tiempo, su verdadero lugar en la Vida, donde desarrollarse libremente, sin barreras absurdas que desvíen falsamente su crecimiento, a darle la posibilidad de arraigarse

profundamente en la Naturaleza, de hallar solución, o al menos, senda de solución, al siempre candente problema del origen y el fin, sin ataduras dogmáticas ni reglamentaciones ortodoxas, para descubrir nuevamente —¿o recién?— y gozar la belleza del Universo, la grandiosidad de su propia existencia, en una palabra, para ser, por fin, el verdadero Hombre.

Y esta lucha, sin interrupción ni pausa, no puede excluir, no excluye en manera alguna, aspecto cualquiera de la vida humana, y de ningún modo puede pretenderse la separación, del terreno de ese combate, del Arte y de la Cultura en general, o sea de los aspectos más significativos, más hermosos de la nueva re-creación de nuestro Hombre.

En consecuencia, toda tentativa de clasificar bajo distintos rótulos, el aspecto político y el artístico, puede ser admitida en el caso de aquellos movimientos políticos meramente superficiales y circunstanciales que se crearon y desarrollaron sus actividades sencillamente en defensa de determinados sectores sociales e intereses económicos momentáneos y transitorios, pero no es aceptable para un movimiento de reestructuración total de la sociedad, que desea remodelar al ser humano como tal, abandonado durante siglos, probablemente desde su génesis, al vaivén de las fluctuaciones militar-políticas, como vulgar tuerca en la maquinaria económica de la triarquía reinante en la mayor parte del mundo (militar-económico-eclesiástica) y que, con el monopolio de todos los elementos creadores de la vida humana diaria, ha conformado un tipo de hombre apto y dispuesto para su dominación absoluta por parte de las oligarquías que, por turno, o en coalición amistosa, gobierna nuestra sociedad.

La personalidad única e integral del artista

Es por ello, que debemos rechazar de plano, por antisocial, y lógicamente, por anti-humana, la intención de presentar, según Manuel Crespo, "el hecho de una persona dual en el escritor: el hombre y el artista, con funciones y misiones correspondientes", es decir, distintas, y de su consecuencia, es decir que "las obligaciones del hombre no pueden ni deben ejecutarse en el dominio del artista", y de la conclusión ulterior: "las responsabilidades y deberes del artista son unos. Los del hombre otros". Llevaría esto a una partición de la personalidad humana que, aun si fuera posible (hemos tratado de demostrar por qué no lo puede ser, ya que, de ser así, se debería dudar de la

sinceridad o del artista o del hombre), presentaría la *faz de "artista"* del ente humano como a un super-ser que recibiera su inspiración desde los lares celestiales, sin relación alguna con los hombres y su sociedad, llevando una extraña vida independiente de la nuestra, es decir de los mortales comunes. Esta definición del artista —bastante difundida por lo demás— rearfirmada por las palabras de Crespo "...porque si se pide al novelista tomar la defensa de la justicia contra la injusticia, no nos dará otra cosa que retórica", está contestada ya por el magnífico párrafo de Henríquez Ureña que encabeza estas líneas. Pero lo absurdo de la posición salta por sí solo a la vista. El artista es un hombre que vive en la sociedad, donde su acción es múltiple e intensísima, más efectiva que la de los demás hombres justamente por por sus dones particularmente valiosos, por su superioridad de quien sabe expresar en palabras, melodías y matices sublimes, todo el milagro de la Vida y de la Humanidad.

Y que los verdaderamente grandes lo han comprendido; pues ahí está Ludwig van Beethoven quien borra en su *Eroica* las palabras dedicatorias al Napoleón de 1806, libertador de pueblos y organizador de naciones, cuando el mismo Napoleón se auto-corona emperador y dictador. ¿Arte y Política? ¡Arte Humano!

Y la imposibilidad de separar la acción del artista y la vida del hombre, ha quedado patente en la pequeña anécdota del encuentro de Goethe y Beethoven con los duques de Weimar, en el Parque residencial. Goethe —a quien M. Crespo cita como enemigo de toda "poesía tirteana"— se inclina profundamente ante los duques, al pasar éstos. Beethoven, el luchador libre y feraz en sus obras artísticas, permanece frío y erguido y recibe el saludo sorprendido de quienes sabe inferiores a él en la escala humana y que se ven humillados y obscurecidos por el genio aguileño del Creador de Bonn. Y ya que aquí hemos hablado de Goethe, sus palabras —nuevamente citadas por Crespo— "El poeta inglés Thomson escribió un poema excelente sobre las estaciones y uno pésimo sobre la libertad y no por falta de poesía en el poeta sino de poesía en el motivo", son tan ridículas, tan torpes, que creemos que aun el maestro de Weimar, a pesar de su admiración por los autócratas y de su amor a la fuerza, se habrá arrepentido ya de haberlas pronunciado. El gran poeta de la revolución, el poeta de la libertad Friedrich von Schiller es la respuesta más contundente, sin que sea necesario hablar de los pintores y músicos de la Libertad, inspiradora de los más grandes.

Influencia del artista sobre el hombre común

AHORA bien, tratemos de ver si es cierta la afirmación de Crespo de que no es el escritor el que modela el pensamiento contemporáneo, sino que, si ha habido poderosas personalidades capaces de influir sobre la mentalidad de generaciones o de "zonas permanentes de la raza humana" (feliz expresión), lo ha sido el filósofo o el político, mas no el literato.

Es cierto que "oficialmente" es el político o el filósofo el que había de conformar el pensamiento de una época y es a quienes el historiador recurre generalmente para estudiar determinados trozos de la vida humana; pero esto, aun cuando discutible, puede ser exacto en tiempos en que la dirección y organización de la sociedad humana estaba en manos de unos pocos —a veces presunta, a veces realmente— lúcidos, selectos, alumbrando toda su vida con el pensamiento de los clásicos, y que se orientaban, llegado el momento de gobernar la humanidad, de acuerdo con una u otra tendencia filosófico-política determinada.

Pero hoy, cuando la masa, la muchedumbre, la plebe, ha conquistado su lugar en la sociedad, es necesario tomar en cuenta que la influencia directa del filósofo ha tenido forzosamente que disminuir en relación, y en lo que se refiere a la del político, debemos, por desgracia, aceptar las palabras de Crespo cuando afirma que "la palabra de éste crea generalmente en el hombre la suspicacia de que detrás de ella se esconde un propósito distinto".

La literatura proletaria y la poesía social que tan duramente califica el autor del ensayo, han tenido sobre las masas conscientes de la humanidad civilizada incalculablemente mayor influencia que los sistemas filosóficos y los discursos políticos de los grandes ideólogos de la revolución social-económica.

Y esto es comprensible. Nuestra mente y nuestro corazón comprenden y quieren con tanto más fervor y entusiasmo lo que se les presenta bajo el aspecto de su diaria vida, de sus repetidos problemas, de sus sencillas y grises cuestiones de la jornada, enclavadas en el ambiente conocido y vívido, o en el mundo ansiado y soñado, en lugar de los fríos sistemas científicos, aptos sólo para pocos (y no siempre los mejores) de entre aquellos que aman y luchan por los ideales de progreso social.

¿Arte por el Arte? ¿Arte por la Sociedad?

¿Cuál es nuestra concepción del Arte? Rechazamos, sin discusión, la del "Arte por el Arte". No podemos concebir, en el siglo XX, tras la segunda guerra mundial, en medio de las tormentas reconstructoras que estremecen la sociedad hasta sus cimientos para darle nueva vida y nuevo aliento, un Arte que se encierre en una cáscara de intocabilidad, que se cree un universo propio, con leyes, deberes y derechos independientes de los de la humanidad común.

Por el otro lado, tampoco aceptamos el Arte al servicio de una idea partidaria social-política hasta postrarse a sus pies servilmente, como en varios aspectos del Arte en la URSS, hecho demostrado por la última purga literaria donde cayó víctima un escritor de la talla de Sostchenko; o como en todos los grandes escritores de la burguesía que magnifican el tipo de hombre de la clase media, que glorifican al ambiente capitalista, sus "ilimitadas posibilidades", su organización, su orden, su derecho y su familia.

Comprendemos y defendemos el "Arte por el Hombre", según la perfecta expresión de Hidalgo (¿o de Barletta?); el arte que combate por la reforma del ser humano, por la reeducación de la mentalidad humana, por la constitución de una sociedad de seres libres, el Arte por la Libertad, por aquella, única, Libertad que no admite divisiones en aspectos, como no las admite el hombre.

Y por ello debemos rechazar las palabras de Lenin, citadas por M. Crespo, de que "el aspecto literario de la labor de un escritor proletario no puede identificarse, de una manera estereotipada, con los otros aspectos de la misma". Esto puede ser cierto, mientras la expresión a través del Arte no es para el escritor más que eso, "un aspecto literario", entre varios otros. Pero cuando el Arte es verdaderamente el grandioso sentimiento de elevación que encumbra, rodeándola, toda la vida del artista, cuando se introduce en todos los poros de su ser, psíquico y físico, surgiendo en cada una de las acciones y pensamientos de aquél, ya no caben diferenciaciones de aspectos.

Y es por esta razón, que tenemos que rechazar a Knut Hamsun (toda su obra literaria, toda su producción artística, no sólo al hombre) que, aun cuando presunto escritor social, pacta con la regresión, y desmiente así todo lo que en sus libros haya podido querer decir o insinuar; lo mismo que Gerhart Hauptmann (¿qué significado puede tener su obra tempranera "Los Tejedores", con qué sinceridad se la puede leer, después de saber que Hauptmann sirvió a Hitler?) lo mismo

que Alexis Carrel (si bien se entra parcialmente en el terreno de la Ciencia aquí, que merece capítulo aparte —aunque igualmente considerado y fundamentado—, hay que señalar el destacado lugar que en sus escritos semicientíficos ocupa la figura del Hombre-Dictador); lo mismo que Richard Strauss, respecto a quien nos es imposible aceptar las palabras de Toscanini (él mismo víctima del fascismo, y víctima digna y admirable): "Como músico, ante él me quito el sombrero, como hombre, me pongo otro más". Es imposible creer que un artista, un músico, poeta, pintor, que busca lo bello, que trata de desenredar para nosotros los misterios de la creación y el universo, se postre en sumisa rendición a un sistema de odio, horror y fealdad, de crímenes sistematizados y destrucción organizada.

Y no se trata de "comenzar la acción del *hombre,* como miembro que es de la sociedad", donde termina la del *artista,* porque esa partición es imposible, si no se trata de hacer como entre miles lo hizo otro, (a quien, creemos que sin mala intención, pero por completo erróneamente, cita Crespo), Ernst Toller, luchando por la idea del porvenir en cada uno de sus versos, en cada frase de sus dramas sociales, en cada palabra de sus candentes personajes.

Y puede ser que en el futuro no quede sino el recuerdo vago de las excelentes obras de Upton Sinclair, según amenaza M. Crespo a toda la "literatura proletaria de los últimos treinta años", pero habrá cumplido su cometido y su misión, al conducir al hombre hacia el bien, al mostrarle el camino de la verdad que es la finalidad de toda expresión superior de la vida humana. Es posible que del soberbio óleo "Liberación" de Raquel Forner no quede la memoria que dejó la Gioconda, pero los pechos que se inflamaron en el momento de la lucha contra la dictadura argentina frente al cuadro-homenaje a la Francia reencontrada son suficiente gloria eterna para la artista.

Porque éste es el significado del Arte Social frente al Arte burgués (burgués no por sus ambientes, ni su forma, ni su estilo, ni sus personajes, sino por su finalidad, suavemente impregnada a cada palabra, nota o matiz, y muy a menudo, por su simple falta de finalidad); un Arte sincero, sin trabas políticas, pero consciente de su poder sobre, y —consecuentemente— de su deber para con los hombres, el deber sagrado de estar al servicio de la Liberación, sin que el artista tenga el derecho de dividir su existencia en dos personalidades, una como tal, es decir *Artista,* describiendo, cantando o esculpiendo las nubes blancas de la tarde de verano, los pinos resinosos de la tierra natal y los senos fragantes de la mujer amada, y *Hombre* que esté en la barricada

donde quizá pueda rendir diez veces menos que cualquier mozalbete o en el estrado donde su improvisación quede coartada —debilidad de los grandes— por la imponencia de las multitudes.

No podemos exigir de un escritor que escriba solamente novelas proletarias, no podemos pedir a un pintor que pinte tan sólo escenas obreras, no podemos decir a un músico que únicamente deberá inspirarse en temas del Trabajo.

Pero lo que sí pedimos de todo artista verdadero es la dedicación hasta quedar extenuado, al combate por la Libertad del Hombre, en el cual él, el artista, es la vanguardia de todas las fuerzas nuevas, de la rebelión y la renovación social.

Carlos J. SCHUSTER.

Buenos Aires, 3 de Diciembre de 1946.

Aventura del Pensamiento

NIETZSCHE

Por *Francisco ROMERO*

Al final del siglo pasado y en los primeros años del nuestro, la influencia de Nietzsche fué sin duda enorme. Para comprender el tipo de esa influencia conviene recordar el ambiente espiritual de la época.

A mediados del siglo XIX reinaba el positivismo; otras filosofías de notable profundidad aparecieron en ese tiempo, pero al positivismo correspondió sin disputa el privilegio de ocupar el puesto céntrico y de ser expresión del momento histórico. Ya veremos que no es esto cierto para el positivismo en sentido estricto, pero no hay inconveniente en denominar positivismo en acepción amplia a las corrientes de pensamiento dominantes en aquella sazón. Según mi parecer, no se suele apreciar debidamente la significación del positivismo del siglo XIX. Yo creo que es la peripecia, la culminación y el desenlace del drama teórico moderno, con lo cual se sobreentiende que la etapa moderna está terminada y deja el paso a otra época de la historia del Occidente. La mente moderna se aplica desde el siglo XVII a una interpretación racional, analítica, inmanentista de la realidad;[1] tal interpretación se persigue por los dos caminos del racionalismo y del empirismo, el uno orientado hacia el fondo último y en sí de la realidad, el otro abierto en el plano de lo dado, de la inmediata realidad fenoménica. Durante el siglo XVII las corrientes del racionalismo y del empirismo van separadas y en constante disputa; es el momento de la teorización y la fundamentación. En el siglo XVIII se aproximan, empiezan a confundirse; es la ocasión de las aplicaciones, y suelen sumar sus recursos en una faena común. El raciona-

---

1 He proporcionado algunas indicaciones al respecto en "Programa de una filosofía", sobre todo en el apartado "Inmanencia, trascendencia y razón". Ver mi libro *Papeles para una filosofía.* (Losada, Bs. Aires, 1945), págs. 18 y ss.

lismo se prolonga sobre todo como metafísica de la sustancia extensa y anida cada vez más en la ciencia de la naturaleza; se transforma resueltamente en materialismo, y como tal apela a la experiencia. El empirismo desemboca en Condillac y en los ideólogos. Las bases doctrinarias quedan un tanto olvidadas, o lo son del todo, cuando los materiales de las dos corrientes contribuyen a la concepción del mundo, propia del siglo, a lo que se denomina la Ilustración, en la cual conviven racionalismo y empirismo, desteñidos y atenuados ambos, compenetrados mutuamente y convertidos en cosa de "sentido común". Lo que en el siglo XVII eran dos ramas filosóficas distintas —cuyas discrepancias anotan puntualmente los manuales, pero cuyas afinidades no se suele advertir—, sin perjuicio de prolongarse cada una a su modo en el plano de la teoría, han pasado a ser conjuntamente concepción habitual de las cosas y de la vida, en otros planos más extensos y frecuentados. Contra esta concepción del mundo irrumpen el romanticismo y todas las corrientes coetáneas y más o menos semejantes del idealismo, del tradicionalismo, del espiritualismo, etc. La insurrección romántica contra la Ilustración es pasajera. A poco sobreviene una restauración de la mente moderna, también de escasa duración, y que cuando termina señala el fin de la modernidad: esto es, en mi opinión, el llamado positivismo. Sus características generales o formales coinciden con bien conocidas maneras del ritmo histórico. Cuando una revolución (la romántica en este caso) arrasa un régimen vigente durante largo tiempo, es frecuente que ocurra una contrarrevolución, una restauración del régimen abolido, que a poco fracasa para dejar el campo libre a un régimen nuevo. El positivismo fué la restauración de lo moderno.

Un examen del llamado positivismo del siglo XIX creo que justificará estas opiniones. En la etapa positivista coexisten dos tipos de pensamientos bien diferentes. Está el positivismo propiamente dicho, el de un Comte. Es la continuación —con notorios ingredientes racionalistas y románticos— del viejo empirismo. A su lado prospera un cientificismo audaz, que lucha por instaurar una metafísica extraída de la ciencia natural, ante todo de la física, con permanente reclamo a la experiencia, pero en una actitud más semejante a la del racionalismo que a la de un empirismo estricto; basta recordar que da por sentado

la existencia absoluta de la materia y la fuerza, la reducción a ellas sin residuo de toda otra forma de realidad, la validez incondicionada de ciertos principios y la necesidad y universalidad de las leyes naturales, tesis todas ellas extrañas a una auténtica postura empírica. Así como el positivismo de un Comte prosigue la línea empirista, así este cientificismo se enlaza con el materialismo del siglo XVIII, con Hobbes y con el Descartes de la "res extensa"; las dos vertientes del pensamiento moderno desde el siglo XVII reaparecen, pues, en el período positivista. De ningún modo se intenta negar con ello la peculiaridad y propia significación del lapso positivista, que es mucho más que un rezagado retoño de la Ilustración. Varios motivos nuevos contribuyen a crear la especial atmósfera del tiempo, y en primer lugar el fracaso y descrédito de la especulación romántico-idealista, que abonaron el terreno para el arraigo y fructificación de cualquier tendencia opuesta. El auge excepcional de las ciencias naturales parecía destinarlas a ocupar el puesto principal, como imposición universal de sus métodos y puntos de vista, como sistema del saber más firme y fundamental, y también como el único acceso válido para arribar a una metafísica que el olvido de la historia de la filosofía hacía imaginar originalísima en su género e incomparable en su alcance. Se ponen las bases de una psicología y una sociología inspiradas en el naturalismo dominante, y la reflexión sobre la historia, en cierto modo inaugurada y desde luego generalizada por el pensamiento romántico, se traduce a las nuevas normas, recurriéndose a los más variados recursos de hecho para la comprensión del devenir humano. Después de iniciado el movimiento positivista y cientificista, la suerte o, mejor dicho, cierta interna consecuencia imperante en la marcha de las ideas, le depara el más formidable refuerzo con el suceso intelectual más considerable de la época, la aparición del darwinismo, doctrina que por primera vez incorpora al sistema moderno el mundo de la vida en los términos de una explicación que da —o parece dar— cuenta del finalismo vital por el mero juego de causas ciegas. Con el transformismo darwiniano el cuadro de la visión moderna del mundo alcanza su perfección. No sólo los hechos de la vida, rebeldes hasta entonces a la interpretación racional, se ordenan en el sistema causalista y mecánico, sino que se plantea la "naturalización" del espíritu y de la cultu-

ra, del hombre social e histórico con todas sus acciones y productos, sumándose a éstos los valores, en dependencia estricta y en relación de continuidad respecto al viviente en cuanto tal, cuya arisca índole había domado Darwin sometiéndolo al régimen científico unitario proclamado desde el advenimiento de la *Scienza nuova* y del cartesianismo. Después del ocaso de la Edad Media, el Occidente no había disfrutado de un sistema de pensamiento comparable a éste en la amplitud, la universalidad, la coherencia, la capacidad para alimentar una concepción del mundo generalmente compartida.

Hacia el final del siglo, el positivismo a su vez está agotado. Debo renunciar a consignar ahora todo lo que se me ocurre en cuanto juicio del movimiento positivista y en lo tocante a las consecuencias de su derrumbe. Desaparece con él la única cosmovisión integral del Occidente posterior a la medieval; esto explica sobradamente mucho de lo ocurrido desde entonces. Con su naufragio puso en peligro muchas cosas fundamentales; así la fe en la ciencia (recuérdese las resonantes polémicas sobre su "bancarrota"); así la misma fe del hombre en sí mismo, en el paulatino triunfo del espíritu: que esto va implícito en las burlas hacia el progresismo positivista, ingenuo sin duda y con seguridad parcialmente equivocado, pero expresión de la creencia irrenunciable en el afianzamiento y creciente imperio de lo espiritual en el hombre y en la historia. La situación filosófica es de desconcierto. El reemplazo y superación de las posturas positivistas se intentan de varias maneras, casi todas ellas transitorias. En el confuso intervalo que va hasta la plena renovación filosófica ocurrida en nuestro siglo se destaca un hombre con su filosofía: Federico Nietzsche.

Un hombre con su filosofía, porque nunca acaso el hombre y la doctrina han sido más compañeros, más inseparables. En filosofía no es lícito ni hacedero por lo regular la separación entre la obra y el creador, pero en la inevitable relación entre ambos no ha de verse una compenetración cabal; la filosofía no pertenece al género autobiográfico. Indudablemente hay mucho de cierto en la frase de Fichte: "La filosofía que se elige depende del hombre que se es", pero ello no equivale a sentar que el hombre y su filosofía sean cosas paralelas. Tampoco

ocurre así en Nietzsche, aunque, como se ha dicho, nunca autor y doctrina hayan sido más entrañablemente solidarios. La filosofía y el filósofo no pueden apartarse demasiado por la especial índole de la experiencia filosófica. En el orden del conocimiento, el matemático estudia entes ideales cuya esencia y legalidad forzosamente se le imponen; el físico investiga procesos cuya efectividad externa y propia consistencia le obligan a reconocerlos tal como son; el historiador, más libre en la interpretación, está constreñido sin embargo por la fuente tradicional o documental. En el arte, la obra realizada cobra una total autonomía que deja en la sombra al creador. El filósofo, en un sector considerable de su trabajo, da forma objetiva a una experiencia personal que aspira a ser más que una experiencia personal. La construcción reposa sin duda en sus últimas razones, en sus cimientos teóricos, pero no podemos desentendernos del todo de la calidad de la experiencia íntima de la cual brota. Las circunstancias de la elaboración o el hallazgo, la personalidad del descubridor o creador ni agregan ni quitan al sentido y valor del principio de la gravitación, de las leyes de Mendel, del *Edipo Rey,* de la *Novena Sinfonía.* Propongámonos ahora este pequeño problema: ¿Seguiría siendo para nosotros lo que ha sido hasta este instante la *Etica* de Spinoza, si descubriéramos que es la obra de un mistificador genial que la fraguó caprichosamente, como mero juego de ingenio y trapacería, sin adherir personalmente a una sola de sus proposiciones? En presencia de cualquier filosofía abrimos un crédito al filósofo, convencidos de que por lo menos no intenta defraudarnos. Es como si de continuo nos dijéramos al recorrer sus tesis: esto fué pensado por un hombre que buscaba apasionadamente la verdad.

Por aquí tocamos uno de los muchos interrogantes que nos propone Nietzsche. Que él buscó apasionadamente, no es dudoso; más inseguro es que buscara la verdad. "Sea la vida, perezca la verdad", dijo. Y en otro sitio problematiza el valor de la verdad, de la voluntad de verdad: "Nos hemos preguntado, pues, cuál era el *valor* de esta voluntad. Y admitiendo que deseemos la verdad ¿por qué no preferiríamos la no verdad, o la incertidumbre, o la ignorancia misma?. . . Sea el que fuere el valor que se atribuye a lo que es verdadero, verídico, desinteresado, acaso ocurriría que hay que reconocer a la apa-

riencia, a la voluntad de ilusión, al egoísmo y al deseo un valor más alto y fundamental con respecto a la vida... La falsedad de un juicio no es para nosotros un argumento contra ese juicio... Se trata de saber en qué medida ese juicio acelera la vida y la conserva, mantiene y aun desenvuelve la especie". Este es un género extraño y hasta un poco incomprensible de filosofía. Se pone en cuestión el valor de la verdad, pero se lo supone sin embargo, se parte de él, porque se dice: "se trata de saber", esto es, se quiere averiguar o poner en claro *si es verdad* que el error favorece la vida. La cuestión del valor de la verdad no es posible —Nietzsche nos lo muestra— sin admitir de antemano tal valor, y de ahí no se puede salir. En resumen, es como si viniera a decir: es verdad que la vida vale más que la verdad. Si renuncia a la verdad es apoyándose antes en la verdad y justificándose con ella.

Pero Nietzsche no retrocede ante la contradicción. Es el genio de la oposición, de la negación; negar es su manera de afirmar. Impugna sin piedad a los dos máximos símbolos del Occidente, Jesús y Sócrates. Deslumbrado en su juventud por Schopenhauer y Wagner, se vuelve luego contra ellos. Contra la gran tradición de nuestra cultura —y aun de toda cultura— que sienta el primado de lo espiritual, eleva como valor contrario el de la vida... La negación va en gran parte, acaso en su mayor parte, contra sí mismo, y ésta es una de las peculiares maneras de relacionarse en él la filosofía con el filósofo. Hombre afable, amabilísimo en el trato, se expresa en sus escritos en fórmulas violentas y enfáticas, desaforadas a veces. Filólogo por su formación y profesión, reniega de la historia. Tiernísimo en sus afectos, de una delicadeza extremada, predica una ética de dureza inexorable. Acaso la cifra de todo está en la ardorosa negación del mal físico que lo corroe y lo destruye, que le lleva a afirmar por sobre todo la salud y la energía vital.

Por estos y otros motivos muy largos de explicar, cualquier exposición de Nietzsche resulta insatisfactoria si se queda en exposición. Yo no creo —como otros han creído, por ejemplo, Pfänder— que haya en Nietzsche un sistema; pero creo también que no se lo entiende sin un sistema, sin una clave que introduzca cierta unidad y orden interno en su doctrina. Y en estas claves posibles no es hacedero dejar de lado el tema de la

contradicción. Uno de los más lúcidos estudios sobre él es el de Vaihinger,[2] donde la idea de la contradicción ocupa el puesto principal. Nietzsche es para él la viva y total antítesis de Schopenhauer, la inversión en sentido positivo —bajo el influjo de Darwin— de las tesis del gran pesimista. A su vez esta oposición total respecto a Schopenhauer se desenvuelve y diversifica en siete oposiciones parciales: antimoralismo, antisocialismo, antidemocratismo, antifeminismo, antiintelectualismo, antipesimismo y anticristianismo.

Yo prefiero otro esquema, en el que acaso puedan entrar algunas de las constancias de Vaihinger. La situación filosófica de su tiempo, como ya se indicó, se define por el ocaso y sustitución del positivismo. De varias maneras se intenta la restauración filosófica o, por lo menos, la salida de la situación que ha llegado a considerarse insostenible. Nietzsche participa en tales esfuerzos, pero del modo más singular y aun extraordinario: desde dentro del movimiento positivista, transformándolo románticamente. Representa, pues, algo así como la interpretación idealista del positivismo, lo que suele conseguir mediante la exageración de sus tesis, sacadas de quicio, exasperadas, llevadas al límite o convertidas en mitos. Así dibuja su pragmatismo, desarrollando gérmenes existentes en el practicismo de la teoría positivista del conocimiento. Así, sobre la exigencia positivista de circunscribirse a lo dado empíricamente, decreta que no hay otra realidad que la experiencial y que ella es lo en sí, trasladando a este plano de la empiria aquel sentido metafísico a que el positivismo renunciaba, y remachando el clavo con la hipótesis del eterno retorno, que otorga al cambio, por la infinita reiteración, una suerte de fijeza mediante la cual el devenir es reconducido a la identidad de la sustancia tradicional. El tema de la vida y el del hombre se someten a la misma alquimia. El problema de la vida, el planteo de esta gran cuestión en el foco del interés intelectual pertenece a la etapa positivista, a la cual proporciona a partir de la aparición del *Origen de las especies* en 1859 sus más señalados rasgos; el hombre es explicado en función de los cánones del transformismo, en términos estrictamente biológicos y con la extensión de este biologismo a la historia y a toda la cultura. Nietzsche hace suyo el tema de la vida, lo convierte en núcleo

[2] *Nietzsche als Philosoph*, 3a. edic., 1905.

capital de su pensamiento, agrandado, trascendentalizado, intensificado hasta la obsesión. Más que una metafísica es una religión; la vida viene a ser una diosa monstruosa, tiránica, en cuyas aras debe sacrificarse todo viviente. El hombre prefigurado en el devenir del darwinismo se muda en el Superhombre; también aquí, como para la vida, ocurre una tremenda trasmutación. Así como la vida obliga al viviente a proclamarla supeditándose a ella, así el Superhombre es como la negación del hombre real en nombre del futuro. El positivismo profesó una gran fe en el porvenir con su creencia en el progreso indefinido; este optimismo firmemente asentado en la tierra se cambia en Nietzsche en un peculiar optimismo trágico que, lejos de vigorizar el presente mediante la confianza en el porvenir, decreta el total sacrificio de lo actual a lo futuro. La suma de todo esto puede concretarse así: se afirma la vida como realidad y bien sumo, pero la vida efectiva y real, la vida actual en los vivientes se humilla ante la vida en sí, ante la idea de la vida o la vida como ideal o sueño. El positivismo, contra la predilección del idealismo romántico por ideales y valores, se atuvo a los hechos; Nietzsche toma estos hechos y los convierte en ideales. Ello se advierte con especial evidencia para lo ético. Si sólo se atiende a la vida y al punto de vista de los hechos, lo único legítimo es el egoísmo; en todo caso, un "egoísmo bien entendido" o un egoísmo colectivo resultante del compromiso de los egoísmos individuales. Nietzsche, según su acostumbrado proceder, exalta, agranda y trascendentaliza el egoísmo en la voluntad de poder, hasta imaginar una especie de santos o ascetas del egoísmo, para los cuales la voluntad de poderío es algo así como un deber, como un imperativo categórico. Esta promoción del hecho a un gigantesco duplicado trascendente o lejano, da su carácter a la filosofía de Nietzsche y acarrea una impresión de pavor cuando en su lectura o su meditación nos atenemos a la letra. Pero con Nietzsche ocurre una cosa curiosa: no es frecuente seguirlo a la letra. A diferencia de lo que ocurre con las otras filosofías, que se aceptan o se rechazan, en el todo o en las partes, ante Nietzsche se toma una postura especial que no me detendré a analizar ahora, en la cual el respeto y aun la admiración hacia el pensador se concilian con una actitud ambigua respecto a sus tesis más

resonantes, vistas a una luz cambiante y en una perspectiva que no parece imponer la admisión ni el rechazo perentorio.

Es que en Nietzsche no se nos ofrece el filósofo en los términos comunes, esto es, o como filósofo puro, o como hombre de varias caras entre las cuales podemos aislar la filosófica. Nietzsche es, además de filósofo, poeta, psicólogo, reformador, creador de mitos; es también un problema para sí mismo, una vida humana hecha problema y vuelta constantemente sobre sí. Todos estos planos se mezclan de continuo, y el uso del aforismo, la ausencia hasta de la externa disciplina impuesta por los desarrollos largos y coherentes, favorece la anarquía del enfoque y de los planteos. A veces imaginamos que se pronuncia el filósofo, y quien habla en cambio es el poeta, o el crítico de la sociedad de su tiempo, o el político de la cultura y el forjador de mitos. Aunque no acertemos corrientemente en la lectura a discriminar estos diversos planos sobre los que se mueve su pensamiento —discriminación por otra parte difícil y aun imposible en muchas ocasiones por la fusión y simultaneidad de varios de ellos— se origina en el lector atento un estado de precaución y reserva, una inconsciente contención que empieza por distinguir entre lo que en esta filosofía hay de conmovedora experiencia personal y lo que intenta ir más allá de esta experiencia como contenido doctrinario. La aceptación más amplia y la mayor influencia ocurrieron hace años entre los jóvenes. El fervor y la natural rebeldía de la juventud hallaban en el filósofo una voz acorde con la suya: expresiones tan incitantes por su corte paradójico y su ardor combativo como por lo confuso y sibilino de la significación, por una oscuridad grata a la confusión de la primera edad juvenil, cuando se busca afanosamente. Dos cosas hacen al filósofo: una profunda y rica experiencia subjetiva, y una elaboración objetiva de esa experiencia; dos cosas hacen, paralelamente, al hombre: el hallazgo de sí en los primeros tramos de la juventud, y el posterior encaje de su mundo íntimo, así descubierto, en la común realidad de los hombres y de las cosas. En el filósofo Nietzsche prepondera con mucho el momento de la experiencia subjetiva —de distintas sucesivas experiencias subjetivas— sobre la rigurosa objetivación, y también en el hombre Nietzsche hallamos como la prolongación de una juventud sin cesar renovada,

una juventud que no arriba al ensamblamiento con la restante realidad. Mucha de la simpatía con que lo escuchan los mismos que mantienen con él irreductibles divergencias proviene de que vagamente perciben en su voz el eco de la propia —cercana o distante— juventud.

Puntualizar lo que sigue vivo y lo irremediablemente caduco en la obra de un filósofo es tarea sobremanera ardua; en el caso de Nietzsche se acumulan especiales dificultades. Debo confesar que considero estas anotaciones como sujetas a rectificación y complementación, porque el tiempo y la extensión concedidos me parecen ahora, al afrontar el asunto, desproporcionados con la magnitud y complejidad de la cuestión, aun después de haberla rodeado un poco con las reflexiones introductorias que van por delante.

De los dos aspectos que componen una filosofía, según dije anteriormente, la experiencia personal y su traslado al plano teórico y objetivo, el primero se afirma en lo individual y el segundo ensaya o realiza la salida a lo universal. Lo corriente es que el segundo momento absorba al primero, lo elabore sin residuo y se nos ofrezca solitario y cerrado en sí. En Nietzsche sucede al revés: la teorización es transparente envoltura de la experiencia inmediata o mera expresión directa de ella. La sinceridad y apasionada busca es ejemplar en el padre de Zarathustra, frente a tantas filosofías perezosas, fundadas en el arrimo a un influjo ocasional o tramadas habilidosamente con materiales allegadizos. Paréceme evidente —aunque mis preferencias vayan por otro lado— que la línea iniciada por Nietzsche y Kierkegaard y continuada por el existencialismo y otras direcciones afines, ha remozado el pensamiento filosófico y le ha infundido un calor nuevo. Entre los aportes permanentes de Nietzsche pondría, pues, el llamamiento a la autenticidad, a la radicalización personal del interés filosófico; además, por este camino llegó a uno de los descubrimientos que constituyen uno de sus mayores legados, o acaso el mayor, como se dirá más adelante.

El nudo de su filosofía en cuanto nos importa para discernir en ella lo caedizo y lo valioso para nuestro tiempo se halla probablemente en la gran contraposición entre la vida y el espíritu. De aquí provienen algunas consecuencias buenas y muchas malas. La filosofía se había decidido desde el comienzo

por el espíritu. Nuestra cultura occidental en su conjunto —como toda gran cultura— se había resuelto también por el espíritu, sin que valgan como argumentos contrarios los infinitos pecados contra el principio espiritual que jalonan la marcha histórica, hechos que no bastan a eclipsar la majestad del principio. La contraposición entre naturaleza y espíritu redundaba en una afirmación dogmática de la supremacía de lo espiritual, sin profundizar en las relaciones entre ambas instancias ni aclarar suficientemente los modos espirituales. El planteo del problema de la vida en el siglo XIX trae una grave crisis: la vida parece envolver al espíritu, parece ser una desmedida realidad no advertida hasta entonces, de la cual el espíritu es un producto tardío y secundario, como un apéndice. La oposición tradicional entre espíritu y naturaleza (o entre espíritu y materia) se agudiza al mudarse en la oposición entre espíritu y vida. Nietzsche es de los primeros en advertir el contraste, y se resuelve por la vida —se resuelve por la vida valiéndose de todos los recursos del espíritu. Con la cruda luz que arroja sobre la cuestión la pone en nuevos términos. No será lícito en adelante un dogmatismo de lo espiritual, esa beatería sin ojos para reparar en el choque brutal entre la vida y la espiritualidad; además, será necesario ahondar en la índole del espíritu y buscar claridades y especificaciones sobre ella. Así como el racionalismo avanza y se va afinando desde Descartes hasta Kant gracias en primer lugar a la impugnación empirista, así los progresos en la teoría del espíritu deberán su impulso decisivo al gesto de quien, transido de espíritu y viendo que su pobre vida se le escapaba de las manos, proclamó: sea la vida. Si tomamos como puntos de referencia a dos tratadistas del espíritu tan eminentes y excepcionales como Hegel y Max Scheler, nada más sencillo que reconocer como lo capital entre ellos la intercalación de Nietzsche.

Su vitalismo le hace cifrar su ideal en una aristocracia de personalidades vitalmente potentes para las cuales no rige otra norma que la propia voluntad de poderío. Con tal particularismo se planta en contra de dos grandes movimientos universalistas: el cristianismo, que afirma la igualdad de los hombres en cuanto hijos de Dios y predica la caridad, y las corrientes igualitarias de la democracia y del socialismo. Como un peñón en el curso de un río impetuoso, se opone nada menos

que a la total marcha histórica. Impuesto y triunfante el principio democrático y establecida la igualdad política, la marcha hacia la nivelación económica pasa a ser el principal resorte histórico, en el que coinciden las urgencias más efectivas con los motivos éticos e ideales. En su tiempo los reclamos de justicia económica estaban atados todavía a escuelas y programas determinados y aun a cierta concepción del mundo. El instrumento de liberación debía ser una "conciencia de clase" capaz de promover en las filas de los menos favorecidos una unidad y un ímpetu aptos para la lucha social y la victoria. Nietzsche ve en esto una verdadera conspiración de los peores contra los mejores, la marea de la vida decadente que avanza pronta a ahogar toda nobleza. Ahora, cuando la exigencia de nivelación económica, sin dejar de ser el requerimiento de una clase, es o empieza a ser un imperativo generalmente aceptado, Nietzsche está todavía más a trasmano que en los años de su vida; a la común conciencia social de nuestra época, que cada día con mayor decisión asume la tarea de la igualación económica, no puede sino repugnarle el individualismo nietzscheano, cuyo único papel en la práctica sería alimentar y justificar conatos de detención o de retroceso, cuando no supuestos avances por rutas de violencia y de extravío. Mucho se ha hablado de la influencia de Nietzsche en los movimientos afortunadamente frustrados por la guerra reciente, que llevaron la civilización al borde del abismo; tan cierto me parece que hay incitación e influjo de su prédica en esos movimientos —como que él, de conocerlos, los hubiera repudiado. La similitud entre los postulados de Nietzsche y muchos puntos del programa y la práctica fascista y nazi es patente, y sólo una excesiva y desplazada ternura hacia el filósofo puede desconocerlo. Hagamos sitio al sentido común, que también tiene sus derechos y a veces debe ser escuchado. El recurso acostumbrado para limpiarlo de culpa es someter sus tesis a una retorcida hermenéutica que progresivamente las aleja de todo sentido comprensible. Pero su justificación no me parece alcanzable por el camino de las ideas sino por otro: como he dicho, es seguro —hasta donde suposiciones de este género sean seguras— que él hubiera renegado de esos horrores y desvaríos.

La renuncia cada vez más señalada a la libre competencia, la complejidad de las relaciones sociales en el presente y otros

factores bien conocidos, al imponer por todas partes regímenes de coordinación y planificación, han propuesto un problema nuevo, el de las relaciones entre lo individual y lo socializado o socializable. El conflicto entre libertad y planificación, típico y fundamental para esta hora y para las que vendrán, exige una revisión de las ideas de hombre y de sociedad, una discusión sobre lo que en el hombre es lícito socializar, un cómputo de las ventajas y perjuicios en cada avance planificador. Cuestión amplísima y urgente, porque no se trata ya de especular en vista de una situación posible o venidera, sino en presencia de una realidad, de una imposición a la cual ninguna sociedad escapa, sea cual fuere su orientación social o política. Parecería que un individualismo tan definido y acerado como el de Nietzsche tuviera algo que decirnos en la ocurrencia, terciando en el debate con argumentos en defensa del hombre singular ante el riesgo de que su singularidad perezca entre las mallas de la red estatal y social. Pero no creo que sea así. Ese individualismo antisocial no ofrece valores dignos de ser salvados de la socialización. Provisionalmente, opino que sólo la distinción entre la unidad espiritual —la persona— y la unidad psico-física —el individuo— puede darnos algún criterio o pauta para establecer los límites de la planificación. La persona no es socializable por su esencia, ni ofrece peligro al no ser socializada, por su consustancial vocación trascendente, generosa y universalista; el individuo, con más de una importante reserva, puede y acaso debe ser socializado. No veo por el momento otro criterio aplicable a la cuestión, que por cierto se debate con ciego desdén o descuido hacia cuanto no sea las conveniencias más materiales. En Nietzsche no se afirma la persona, suprimida con la negación del espíritu, sino que se saca de quicio al individuo y se lo promueve a una dimensión colosal. Este individuo desmesurado poco tiene que hacer en el dilema.

Ni en la vasta tarea histórica de los tiempos nuevos —la compensación de la desigualdad económica y la recuperación de los bienes materiales e ideales para todos los hombres—, ni en la faena social más apremiante y difícil del presente —la conciliación del individualismo con el colectivismo, de la libertad con la planificación—, hay sitio para Nietzsche. Ni creo que ninguno de los particulares puntos de su programa tenga

atractivo para el hombre de la época actual ni de la futura. La voluntad de engaño en algunos y la transigencia con el engaño en otros tuvo su hora, que ya pasó. La comprobación de que falsos mirajes, ilusiones colectivas o individuales y equivocados juicios sobre hombres y situaciones provocan a veces dichosas consecuencias, mientras que las correlativas verdades hubieran sido ineficaces o deprimentes, llevó a muchos a la peregrina conclusión de que se debe fabricar de intento tales engaños estimulantes y propinarlos sistemáticamente al hombre. No se reparó en que el error o el engaño sacan su fuerza de su verdad supuesta, y que la difusión de cualquier sistema preconizador de la falsedad como método acarrea la desvalorización de las tesis contrahechas y la desconfianza hacia cuanto provenga de quienes aceptan esos principios, un cuando sea verdad pura, porque "en boca del mentiroso la verdad es sospechosa", con lo cual se llega al desorden mental y aun a la confusión más absurda y estrafalaria. Una política trazada sobre esos supuestos, consciente forjadora de mitos, ha de parecer inaceptable a toda conciencia recta —y mucho más después de haber visto políticas semejantes en su obra nefasta. En la pura teoría se anduvo hace años por parecidos senderos, en filosofía con el ficcionismo de Vaihinger y otras ramas del pragmatismo, y en la interpretación científica con el llamado conceptualismo, que reducía la teoría física a mera simbolización; Poincaré llegó a decir que el objeto de Fresnel al sentar su teoría no era realmente saber si realmente había un éter, si estaba compuesto de átomos, si estos átomos se movían efectivamente en uno u otro sentido, sino únicamente prever los fenómenos ópticos, porque lo que interesa no es saber cómo son las cosas sino estar en condiciones de manejarnos entre ellas. No sé si Fresnel pensaría como supone Poincaré; lo seguro es que el físico ha buscado y buscará —con pocas excepciones— lo que es, y aun con dogmatismo extremado, y protestará indignado cuando se le diga que a él la verdad se le importa un bledo porque sólo va en demanda de la utilidad. El intento de despojar al hombre de su ansia de aprender lo que es tal como es me parece tan ocioso como descaminado. Ocioso, porque está en la índole del espíritu la aspiración a la verdad, o más bien, es éste uno de los esenciales modos del espíritu; descaminado, porque la tensión hacia la verdad, inclu-

so hacia las verdades últimas, acaso nunca alcanzables con plenitud, constituye una de las formas inalienables de la vida humana, que es por su esencia un haz de tensiones, un esforzada marcha desde el polo de la pura animalidad al polo de la espiritualidad pura. El hombre y su vida son esa tensión, ese avance; el espíritu humano se agota en la persecución y conquista paulatina del valor, y la absoluta realización del valor equivaldría a la disolución del espíritu, por donde se ve que el hombre sólo hallaría reposo tornando a su estación de partida o alcanzando la de llegada, fijándose en uno de los polos entre los cuales se mueve, en el de la animalidad —reposo en la naturaleza— o en el de la lograda espiritualidad —reposo en el valor—, y ambas maneras de sosiego importarían la anulación de su ser específico. En su gusto por un pesimismo o por un optimismo trágico —las dos cosas vienen a ser lo mismo— Nietzsche podría haber advertido que le bastaba reparar en esta situación y destacarla, sin sacarla de quicio, porque la vida del hombre es drama y el remoto fin ideal de la historia —de la aventura humana— no es sino la supresión de la historia. Tesis o hipótesis o mitos como los del Superhombre y del eterno retorno carecen de vigencia actual y de posible porvenir, y no creo que valgan gran cosa como anticipaciones del futuro; más aún, si columbráramos en el horizonte de los siglos venideros algo semejante al Superhombre nietzscheano, la humanidad no tendría tarea mejor ni más imperiosa que aniquilarlo en germen o potencia. Algo parecido podría decirse de la ética de Nietzsche. Precisamente es en lo ético donde existe una experiencia ideal más remota y persistente, que busca fundamentarse con diversas razones, pero cuya fuente común resulta visible. La más profunda y constante experiencia ética pone la moralidad en el reconocimiento emocional o racional —o emocional y racional— de la comunidad de las personas iguales, en la promoción del sujeto empírico a un sujeto universal que supera cualquier momento de individualidad concreta y se niega como singularidad para afirmar en sí lo humano y realizarlo. La ética cristiana, la de Kant, la muy reciente de los valores, coinciden en unir indisolublemente moralidad y humana universalidad. La ética de Nietzsche no es, no puede ser sino un pasajero episodio al margen de la sucesión de ten-

tativas grandiosas destinadas a explicar y justificar filosóficamente la comprobación casi unánime del sentido universalista de lo moral en el hombre.

Nietzsche ha traído un aporte de extraordinaria significación a la doctrina del hombre, del cual no se podrá prescindir en adelante. Klages es quizás quien lo ha puesto de relieve con mayor energía,[3] y quiero recapitular aquí sus palabras, porque son las de un gran psicólogo procurando hacer justicia a uno de sus más geniales congéneres. Hoy en día —viene a decir Klages— unos consideran a Nietzsche como un poeta, otros como un filósofo y algunos como un profeta y fundador de una religión; pero él mismo se denomina con frecuencia psicólogo, y fuera de toda duda el tema favorito de sus meditaciones ha sido la esencia del hombre. Si nos preguntamos por el alcance y magnitud de su labor de psicólogo, podemos respondernos sin titubeos que la psicología comienza en rigor con él, tanto por la faena que se propuso como por el método puesto en práctica. Nietzsche comprende que para la indagación psico-caracterológica es inevitable la investigación de sí mismo, pero sabe también que este ahondamiento en la propia intimidad requiere el enajenamiento de sí, el autoalejamiento, porque el yo no se manifiesta fielmente de modo inmediato, no se descubre en la mera introspección —como suponían en su tiempo casi todos los psicólogos, Wundt entre ellos— sino en la reflexión. El tú es más viejo que el yo. Comprende al mismo tiempo que es muy difícil o casi imposible conocerse, que es necesario extirpar antes las erradas opiniones sobre uno mismo. Estas falsas opiniones son ficciones nacidas del afán de atribuirse valor, y como natural consecuencia de ellas apreciamos equivocadamente nuestra propia persona y consiguientemente todo lo demás, enjuiciado desde el mirador de la errónea estimación de nosotros mismos. En esta forma vamos motejando de no valioso cuanto para nosotros resulta inalcanzable. Los valores ilusorios o aparentes que nos atribuímos pasan a ser convicciones firmes en nuestra descendencia, por donde vemos que no debemos considerar nuestras opiniones de este orden como cosa completamente nuestra, puesto que incluyen abun-

[3] Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (en *Jahrbuch der Charakterologie*), I, 1924.

dantes juicios formulados mucho tiempo atrás. Nietzsche abraza la tarea de descubrir estas erradas interpretaciones, estos falsos juicios valorativos, examinando a lo largo de la historia su nacimiento y evolución. Su método consiste en indagar si tales juicios no han surgido como expresión de una urgente voluntad de poder y si, por lo tanto, su pretensión de absoluto valor no es injustificada; para llevar a cabo la averiguación el investigador debe establecer la conveniente distancia entre él mismo y aquella zona de su yo en la cual mantienen validez actual aquellos juicios y nociones, a fin de poner en claro si la voluntad de poderío desempeña algún papel en el asunto. Los psicólogos anteriores habían partido de las vivencias inmediatas y aun se habían atenido a ellas, aceptando confiadamente su testimonio; Nietzsche muestra que la sencillez y evidencia de un sentimiento no arguyen nada sobre su origen e índole primigenia, y que tal origen debe ser descubierto. Como factor en gran parte determinante del contenido y calidad de muchos juicios y vivencias tenidos por nosotros como desinteresadamente objetivos y por lo mismo verdaderos, registra el estado corporal de cada sujeto, motivo suficiente para acusar de marcadamente subjetivos a esos juicios y vivencias. El influjo de lo orgánico sobre nuestros juicios y deseos y, a la larga, sobre toda nuestra concepción del mundo, lo sentía y desenterraba el filósofo en su propio ser; su sufrimiento corporal lo inducía a anhelar cuanto era grato o saludable para su organismo enfermo: el aire cálido, el ambiente meridional, etc. Así también quienes se hallan excluídos de un goce cabal en la vida santifican todo aquello que no pueden lograr, de donde proviene en la ética cristiana el desprecio de los bienes terrenales.

Aunque la rotunda afirmación de Klages según la cual la psicología comienza verdaderamente con Nietzsche parezca exagerada, ha de reconocerse la capital importancia de su hallazgo. Max Scheler la admite con estas palabras terminantes: "Entre los escasos descubrimientos que en los últimos tiempos se han hecho sobre el origen de los juicios morales, se destaca como el más profundo el de Federico Nietzsche, al advertir que el resentimiento es una fuente de tales juicios de valor. Y ese descubrimiento es profundo aun cuando resulte falsa su afirmación concreta de que la moral cristiana y, en particular,

el amor cristiano, son la más fina "flor del resentimiento".[4] Del descubrimiento de Nietzsche brotan varios temas, ramificaciones de un solo motivo, cuyo alcance para la comprensión del hombre no podría ser exagerado. Está desde luego, en primer término, la significación del resentimiento en los juicios valorativos, fundamental para la psicología y la sociología de los sentimientos éticos, aunque deba negársele la transcendencia más general atribuída por su descubridor. Desde otro punto de vista, hallamos la dirección que pone en el centro del ser del hombre la voluntad de autoafirmación, el instinto de hacerse valer individualmente, de preponderar, basamento de cierta antropología reciente cuyas raíces pueden hacerse remontar hasta Schopenhauer, pero en la cual parece decisiva la incitación nietzscheana. Y, *last not least,* debe ponerse en la misma línea el tema de la autojustificación, la interpretación de la vida del hombre como algo no sólo vivido y duplicado vivencialmente en la reflexión, sino además como algo que el sujeto permanentemente procura justificar ante sí mismo y ante los demás. Una patente unidad gobierna estos motivos, que sin embargo se abren proyectándose en distintas orientaciones. Sus resonancias son numerosas en la más reciente antropología —en la de Sombart, por ejemplo[5]— y seguramente han de continuar siéndolo, pues se trata de pensamientos de notable hondura y fecundidad.

En muchos puntos de vista de Nietzsche hemos de reconocer al mismo tiempo la agudeza y acierto de la comprobación y la errónea interpretación, extremosa de continuo en el persistente relativismo vitalista, llevado a sus postreras posibilidades y como en busca de un absoluto por la vía de la relatividad, o, mejor dicho, como la promoción de la relatividad misma a un nuevo absolutismo. Si no nos convencen sus conclusiones, no podemos desentendernos de sus planteos; a menudo nos obliga a un nuevo ajuste de cuentas, a un examen más severo y detenido de los problemas. En este respecto, su contribución es considerable. Es como el abogado del diablo,

---

[4] MAX SCHELER, *El resentimiento en la moral,* edic. de *Revista de Occidente,* Madrid, 1927, pág. 13.

[5] SOMBART, *Vom Menschen. Versuch einer (geistwissenschaftlichen Anthropologie).* 1938.

que no nos persuade a abrazar la causa diabólica, pero nos obliga a revisar y fundar mejor nuestras antiguas seguridades. Es un purificador; no nos atraen los mitos propuestos por él, pero de paso degüella una buena cantidad de mitos acreditados como verdades inconcusas, cuyos cadáveres servirán para jalonar la ruta hacia verdades más sólidas. Ha contribuído a dejar más respirable el aire, pero cuando nos invita a aceptar "su verdad", podemos responderle —a él y a cuantos nos ofrezcan su verdad privada en filosofía— con las palabras de un alto poeta:

¿Tu verdad? No, la Verdad.
Y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela.

Después de él, en parte por obra suya, sabemos que la tarea filosófica —el objetivismo filosófico— es más arduo de lo supuesto anteriormente. Hemos aprendido a contar en ética y en teoría del saber con lo vital, lo psicológico, lo social y lo histórico, pero el advertir con claridad estas instancias es superarlas, en principio por lo menos, y más allá de ellas avanza la búsqueda perenne. La reciente doctrina de los valores atestigua un renovado sentido para lo objetivo y lo absoluto. En teoría del conocimiento se generaliza la convicción del parcial desajuste entre razón y realidad (N. Hartmann, Ortega, Lask, Meyerson y tantos otros), pero en lugar de recaer en un cómodo irracionalismo, se persiguen y recogen los índices del acuerdo y los del desacuerdo para esbozar parsimoniosamente una ontología crítica, para poner la razón en su sitio. Todo ello es trabajo meticuloso, averiguación despaciosa sembrada de interrogaciones y de hipótesis. El filósofo ha aprendido a tener paciencia.

Nietzsche era un impaciente, un pensador con urgencias de reformador y vuelo de profeta. El profeta y el reformador eran uno en él; profetizó una humanidad reformada según sus módulos, y por eso su visión del porvenir no puede separarse de los deberes que imponía al presente y al futuro, de los mitos vitalistas, de las metas propuestas al hombre, de la ética en que debía encarnar la voluntad de poderío. Era también un hombre —cuerpo y alma— expresándose en pensamientos,

un vivo laboratorio filosófico, una vida convertida en problema. Piénsese lo que se quiera de su filosofía, se le ama y se le admira, porque padeció la filosofía como una dolencia más, y porque en ella fué un genio a su manera. Es su manera precisamente lo que suscita reparos. Pensó y escribió con la sangre ahí está lo malo. Porque para pensar está la mente, y para escribir, la tinta.

Martínez (Bs. Aires), septiembre de 1946.

REVALORANDO A ROUSSEAU

Por *Rosario REXACH*

CUANDO la filosofía moderna busca en la conciencia el punto de apoyo para su estructuración, y se hace inmanente, el hombre —tal vez sin preverlo— tiene que habérselas con problemas que hasta entonces no se le habían aparecido como tales. No porque no existieran, naturalmente, por cuanto ser hombre equivale a una problematicidad genérica que está latente siempre; sino porque la filosofía anterior al Renacimiento —ya sea la antigua, ya la medieval— con su carácter trascendente, le había ofrecido sostén, y en cierto modo, solución a esos problemas. Entre ellos figuran el problema de la libertad, el de la sociedad y el de la soledad. También el de la felicidad.

Sin embargo, al iniciarse la época moderna, el hombre se da cuenta de que necesita un instrumento que le permita de alguna manera acercarse a dichos problemas e intentar resolverlos. Por lo que si se repasa la trayectoria que ha seguido el pensamiento en la modernidad, se verá cómo a todo lo largo de su evolución no ha sido otra cosa que una lucha, una agonía, por hallar el instrumento que permita de nuevo, al hombre, sentirse seguro y feliz frente al mundo.

En un principio, este instrumento fué la razón; la que ofreció sus servicios al hombre para resolver los problemas fundamentales que tenía ante sí. El racionalismo fué, de este modo, un movimiento vigoroso y potente que produjo como un estado de embriaguez. Con la razón y por la razón se habían logrado tantos progresos que no es extraño que se la divinizara, y el siglo XVIII fué el teatro de esta apoteosis. El movimiento iluminista es el producto de esta actitud.

No obstante, se tiende con demasiada frecuencia a interpretar toda la historia del pensamiento moderno como un desarrollo progresivo del racionalismo. Mas, en esto como en todo,

precisa matizar, delimitar, situar los hechos; para que en su forzosa esquematización no pierdan su verdadero sentido.

Es bueno, por tanto, que nos preguntemos: ¿es la conciencia sólo razón?... O cuando la razón aflora, ¿hay otros elementos actuantes en ella?...

En el estado actual de la ciencia psicológica creemos que nadie se atreva a postular que la conciencia es sólo razón. Mas, por un fenómeno psicológico muy evidente, los primeros filósofos que se enfrentaron con el problema de la conciencia no repararon sino en su aspecto más intelectual, como era lógico esperar. La vida de la conciencia se redujo a razón. Pero es que en la conciencia actúan otros elementos, como son el sentimiento y la voluntad.

De aquí que nos parezca que se haría una interpretación mucho más exacta del pensamiento moderno si se dijera que partiendo de la conciencia, fué descubriendo por análisis y paulatinamente, zonas diversas de ese fenómeno.

El descubrimiento de la razón, y con ello, el movimiento racionalista, marcan la primera etapa. Confió entonces el hombre con fe entusiasta, a la razón, la solución de sus problemas.

Mas, ya mediando el siglo XVIII esta fe empieza a decaer. La razón, pese a todas sus maravillas, no da al hombre la felicidad, la seguridad y la alegría consiguientes. ¿Qué pensar?... ¿Qué hacer?... Comienzan nuevas dudas. La ciencia, que tan prometedora resultó en un principio ¿contribuía de modo cierto, a la felicidad y tranquilidad del hombre? Empezaba a ponerse ello en tela de juicio. Se convoca entonces por la Academia de Dijon un concurso sobre el tema: "Si las ciencias y las artes han contribuido a la moralidad de los hombres".

Juan Jacobo Rousseau, ginebrino, nacido en 1712, concurre al certamen y obtiene el premio. Su trabajo se publica en 1750. Con él, comienza una nueva fase del pensamiento moderno: aquella en que la razón es substituída por el sentimiento. El centro se ha desplazado de una a otro, como dice Höffding. Sin embargo, este sentimiento no es frívolo o superficial: es algo mucho más profundo. De aquí que diga Cassirer: "Con la sentimentalidad de Rousseau no abre brecha un mero sentimentalismo, sino una fuerza y una voluntad ética nuevas". El movimiento romántico tendrá su raíz en esta posición de

Rousseau. Por lo que si puede considerarse a Descartes como el padre del racionalismo, debe considerarse a Rousseau como el padre del romanticismo y de la filosofía del sentimiento. De ahí que del mismo modo que los racionalistas se habían puesto de hinojos ante la razón, se admire Rousseau ante el sentimiento y lo reverencie. Así dice en la *Nueva Heloísa:* "¡Oh, sentimiento, sentimiento, dulce vida del alma!... ¿Existe algún corazón férreo que no haya sido conmovido por ti?"...

Mas, es bueno que nos preguntemos: ¿qué alcance tiene ese sentimentalismo? O por mejor decir, este punto de apoyo en el sentimiento. Analizarlo es entrar de lleno en la filosofía rousseauniana.

POR de pronto, ese traslado del centro de gravedad de la razón al sentimiento significa una profundización en la vida interior y al mismo tiempo, una reivindicación de esta inferioridad. Expliquémonos. Es verdad que cuando Descartes descubre el método nuevo lo hace por vía de autoexamen, por medio de un profundo análisis de la interioridad. Pero no es menos cierto que inmeditamente vuelve al mundo. Y sobre el fundamento por él descubierto se edifica la Nueva Ciencia, la Física, que es pura objetividad. El interés se vuelve pues, hacia el cosmos. Pero el hombre se halla perdido en él. El análisis se ha olvidado de quien lo puso en movimiento.

Rousseau pone fin a esta situación y en medio de la angustia infinita que fué su vida, hurga y hurga en los fosos de la intimidad. La vida interior con sus angustias, sus dolores, sus entusiasmos y sus alegrías, vuelve a aflorar al primer plano de la reflexión.

De esta vuelta hacia dentro, de este volver a nosotros mismos que fuera su prédica constante, es que saca Rousseau la conclusión de que la fuente de la vida está en el sentimiento, no en la razón; de que si razonamos es porque previamente hemos sentido Todos sus libros son un cántico a esta fuente que mana abundante de la interioridad. Las palabras de la *Nueva Heloísa,* ya citadas, no son sino una de las tantas formas en que Rousseau revela esta convicción. Las *Confesiones* el *Emilio,* las *Reflexiones de un paseante solitario,* están llenos de frases de parecido sentido.

¿Cuál es la consecuencia inmediata de esta postura? Por una doble vía hemos de ver sus efectos; hacia el exterior y hacia el interior.

En el exterior se traduce por una vuelta hacia la naturaleza y por una crítica acerba a las formas sociales vigentes que tan poco margen conceden al hombre para la libre expresión de su intimidad. De ahí que postule en el comienzo del *Emilio,* "todo sale bien de manos del Autor de la Naturaleza, todo degenera en las del hombre".

En el interior, las consecuencias de este análisis conducen a una nueva fundamentación del problema de la libertad. Hasta entonces, ser libre era, simplemente, libertad para elegir de acuerdo con normas racionales que —en cierto modo— venían impuestas por un sistema que muy poca conexión tenía con la verdadera intimidad del hombre. El mecanicismo físico hacía valer también sus derechos en el terreno moral.

Con Rousseau la cuestión se hace distinta. Ya la libertad no se centrará en la capacidad para elegir una norma objetiva externa; sino que su fuente se hallará en la pura espontaneidad que se da normas a sí misma. Para que esto pudiera ser, era necesario que Rousseau partiera de un postulado rechazado generalmente hasta entonces; que partiera de la radical bondad del género humano. Rousseau cree, y cree firmemente, en la bondad originaria del hombre. Los vicios y las deformidades nacen de una mala dirección de su vida debido a condiciones sociales desfavorables; no de la espontaneidad de la naturaleza humana. De ahí que estime que la fuente del bien, y por ende de la moralidad, está en la libertad, en la capacidad para actuar libremente. Por eso, en las *Reflexiones de un paseante solitario* dice: "He visto que para practicar el bien con gusto, era necesario que yo obrase libremente, sin imposición ninguna, y que, para quitarme toda la dulzura de una buena obra, bastaba con que ella se convirtiese para mí en un deber".

No sabemos por qué nos parece que el término deber no indique aquí muy claramente el verdadero sentido del pensamiento rousseauniano; pues cuando se leen cuidadosamente sus obras se ve que no rechaza la norma por norma, sino por su carácter externo. Más bien creemos que resuene aquí un eco de que la única norma válida para un hombre es aquella que él primera y fundamentalísimamente ha sentido como tal.

Que no es ajeno a toda normatividad lo demuestran estas frases que aparecen en el *Discurso sobre la Desigualdad*: "Los hombres semejantes a mí no pueden nutrirse de hierbas y bellotas, ni obrar sin leyes y principios... están convencidos de que la voz divina ha convocado a todo el género humano a las luces y a la felicidad de las instituciones celestiales".

Y con esto aparece un nuevo aspecto que es consecuencia directa de la profundización en la vida interior que representa Rousseau. Y es su admisión de la existencia de Dios, que siente como tal con toda evidencia, y que sirve de base a su fe en la bondad natural del hombre y en la bondad de la vida humana. De aquí que en última instancia, nunca reniegue de este poder, ni que dé excesivo valor al natural padecer. Se ha dicho con demasiada frecuencia que es Rousseau un pesimista. Es incierto. De sus obras mana siempre una fe última en Dios que le confiere una alegre confianza y goce en su existencia. En pocos pensadores este gozo es tan evidente. Véanse si no estas frases en que narra su estado de ánimo cuando se hallaba tendido en un bote, en medio de un lago suizo, meditando. Dicen así: "¿De qué se goza en parecida situación? De nada exterior a sí, de nada sino de sí mismo y de su propia existencia; mientras dura tal estado, uno se basta a sí mismo, como Dios. El sentimiento de la existencia, despojado de cualquier otra afección, es un sentimiento precioso de contento y de paz, que por sí solo bastaría para hacer dulce y querida esta existencia a quien supiera apartar de sí todas las opiniones sensuales y terrestres que continuamente viene a distraernos y a trastornar aquí abajo la dulzura".

Sólo una vivencia religiosa puede alimentar este sentimiento de la existencia. No era pues, Rousseau, ateo. El mismo se confiesa francamente cristiano cuando en carta a Monsieur Beaumont, Arzobispo de París, afirma: "Monseñor, soy cristiano y sinceramente cristiano, según la doctrina del Evangelio" y se llamaba a sí mismo, "el único hombre de su siglo que creía en Dios".

Mas, esta filosofía no podía quedar agotada en sus fundamentos. Si el hombre era bueno, si Dios existía, si la Naturaleza era la madre bienhechora en que todo podía desenvolverse libremente y bien, era natural y lógico que Rousseau tratara

de indicar el modo como el hombre podría volver a ser feliz y bueno, incorrupto y espontáneo.

Toda su obra tiende a demostrar la posibilidad de esta rectificación y de esta reforma. Al plantearse esta tarea como problema y partiendo de los supuestos ya mencionados, comprende Rousseau que si el hombre de su tiempo estaba corrompido se debía a su errónea educación, a la mala organización política y a un concepto y base falsos en la religión.

De aquí que diga Höffding que la obra de Rousseau se manifiesta en tres esferas fundamentales: la educativa, la religiosa y la política.

Veamos sus ideas en estos distintos aspectos.

Ideas educativas

La tesis pedagógica de Rousseau se expone en una forma novelada en el libro *Emilio o la Educación.* Se plantea en este libro una situación educativa utópica en que el maestro se hace cargo de un niño desde que nace con objeto de guiar convenientemente su educación.

Por muchas razones el *Emilio* ha sido considerado casi como una biblia para el pensamiento pedagógico moderno. Hay tal cantidad de observaciones atinadas, de profundidad psicológica, de sugerencias valiosas —aún hoy— en sus páginas, que realmente produce asombro.

Pero en la imposibilidad de hacer un estudio detallado y minucioso de este aspecto de la obra de Rousseau, que comportaría toda una tesis, trataremos de exponer en la forma más sucinta posible sus principales ideas pedagógicas.

Tal vez lo primordial en la pedagogía rousseauniana sea cierto carácter negativista frente a la labor y posibilidades del maestro. De ahí que su lema fundamental en este aspecto sea: "no dañar". En efecto, cree Rousseau que un maestro inteligente será aquel que permita el libre desarrollo de las facultades del niño conforme a las leyes naturales. La Naturaleza es la gran maestra. En esto recuerda un poco a Sócrates, cuando estimaba que nadie enseña a nadie, sino que el maestro debe, como única misión, servir de guía para que el alumno encuentre la verdad que lleva en sí mismo.

Para que este desarrollo pueda ser guiado, sin embargo, es requisito indispensable que el maestro conozca muy bien a sus alumnos. Por lo que es Rousseau un precursor de la Psicología Infantil. En el *Emilio* dice: "Estudiad bien a vuestros alumnos, pues con seguridad no los conocéis".

De esta atención cuidadosa al alma humana a la que ha llegado por la profundización en la vida interior, y de sus observaciones de la psicología infantil, ha sacado Rousseau esta conclusión: que toda pedagogía para ser eficiente debe basarse en la acción. Así dice: "Vivir no es respirar: es obrar, es hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes de nosotros mismos que nos dan el sentimiento de nuestra existencia".

La escuela activa, de que tanto se habla en la moderna pedagogía, halla pues, en Rousseau, uno de sus más connotados precursores.

Ahora bien, si el niño debe seguir la espontaneidad de su libre desarrollo ¿en qué medio deberá éste efectuarse? Lógicamente, en medio de la Naturaleza, para observarla y conformarse a sus designios. Es por tanto, Rousseau, partidario decidido del método natural. Pudiera creerse, por lo mismo, que Rousseau despreciaba el saber como tal. No es sin embargo, cierto. Lo que sí repudia es el saber desvitalizado, ajeno a las fuentes mismas de la vida y subestimador de sus valores sustanciales. Está contra el intelectualismo sin vida, artificioso, no contra la auténtica cultura. Así lo expresa en el Contrato Social cuando afirma: "El saber no supone peligro cuando no se destaca de la vida y trata de desvincularse de ella, sino que desea servir al orden mismo de la vida".

Ahora bien, todas estas ideas pedagógicas de Rousseau giran en torno a un gozne central: el respeto a la personalidad del que se educa; lo que no puede extrañarnos sabiendo como sabemos el profundo respeto y admiración que tenía por la radical dignidad del hombre. Sin embargo, este respeto a la personalidad no era tan ilimitado que no le opusiese los diques necesarios para lograr el desarrollo de un sentimiento de responsabilidad. Más, el dique era siempre de origen natural. Se atiene pues, en las sanciones —siempre necesarias— al castigo natural. Es típica la forma en que expone esta tesis con ocasión de haber roto Emilio el cristal de su ventana.

Ideas religiosas.

El siglo XVIII fué el siglo del deísmo, de la religión natural fundamentada en la razón y negadora de la revelación. Rousseau, en cierto modo, es también un deísta; puesto que cree en una religión universal, pero sin dogma. Mas, no sitúa el punto de apoyo de ésta en la razón; sino que consecuente con la médula de su filosofía, cree que el fundamento de toda religión está en el sentimiento de la existencia de Dios; en la vivencia religiosa, diríamos hoy.

En la *Profesión de fe de un vicario saboyano* que constituye el libro IV del *Emilio* e indudablemente una de las partes mejor logradas de la obra, expone Rousseau sus ideas a este respecto.

Comienza negando que quiera hacer una obra filosófica acabada, dice que no quiere convencer, que le basta con que sientan lo que él dice. Suyas son estas palabras: "Hijo mío, no esperéis de mí profundos discursos, ni razonamientos científicos".

Y afirma la existencia de Dios cuando dice: "Creo que una voluntad mueve el Universo y anima la materia. Este es mi primer dogma y mi artículo de fe".

Su segundo artículo de fe es que la Divinidad es inteligente, por cuanto "la materia movida según ciertas leyes, me demuestra una inteligencia".

La unidad es, también, postulado de su religión. Así dice: "Bien sea eterna o creada la materia, bien haya o no un principio pasivo, siempre es cierto que el todo es uno y anuncia una inteligencia única".

Examinados, pues, los atributos de la Divinidad, trata Rousseau de establecer las relaciones del hombre con Dios. Y encuentra que en el orden de las cosas, ocupa el hombre el lugar primordial, es como dice él: "el Monarca de la Naturaleza, a lo menos en la tierra que habita".

Y al enfrentarse con el problema del mal, sostiene la tesis que "el que lo puede todo, sólo puede querer lo que es bueno". El mal es hijo de la falta de respeto a las leyes de la Naturaleza.

Ahora bien, si este Dios se puede demostrar por la vía racional, con lo cual era Rousseau un hijo fidelísimo de la

Ilustración, no puede, en cambio, conocerse por ella. De ahí que diga: "cuanto más me afano en contemplar su infinita esencia, menos la concibo; pero existe, eso me basta: cuanto menos la concibo, más la adoro".

Por lo expuesto se comprende que es Rousseau, un deísta, mas no al modo que otros enciclopedistas, sino un deísta que no apoya su convicción de la existencia de Dios, sino en una certeza de base emocional.

El hecho es importante, pues significa, nada menos, que la restauración de la fe, y con ello, de la esfera propia de la vida religiosa.

Por tal motivo debía haber sido estimado grandemente por los religiosos de su tiempo; pero como proscribía el dogma, como proscribía la oración, como creía en una unión directa con Dios por vía emocional; fué muy combatido. Sin embargo, pocas exposiciones están penetradas de un sentimiento religioso tan vivo como la *Profesión de fe de un vicario saboyano*.

La doctrina del Estado en Rousseau

LA idea del contrato social no era nueva. Antes que Rousseau, ya Hobbes había expuesto su sistema sobre esta base. Cassirer dice: "Rousseau ha acogido y entretejido en su doctrina elementos tomados de Hobbes y de Grocio, pero frente a los dos se mantiene en una actitud crítica libre".

Efectivamente es así. Pues no cree Rousseau, en oposición a Grocio, que haya un "appetitus societatis" en el hombre. Cree sí, que éste es capaz de simpatía y que es sobre esta simpatía, sobre esta capacidad de compasión, hija de la fantasía, sobre lo que se asienta el estado social.

Pero mucho más importantes son sus discrepancias con respecto a Hobbes. Pues si creía como él, que el contrato social tácito estaba en la base del estado, difería en cambio, al considerar el fundamento sobre que se asentaba dicho contrato.

Para Hobbes el contrato social tiene su fuente en la lucha de todos contra todos y se fundamenta en la autoridad. Por lo que la coacción es el instrumento para la realización de sus fines. Así, el hombre del Estado de Hobbes no es un ciudadano libre.

El hombre de Rousseau, en cambio, es libre, y acepta el contrato por propia determinación interior, convencido de las ventajas que esto le acarreará. Por lo que —como dice Cassirer— "El contrato social, y esto es lo que acentúa ahora plenamente contra Hobbes, es nulo, contradictorio e irracional si, en lugar de reunir internamente las voluntades individuales, las fuerza exteriormente a unirse empleando medios físicos de poder".

Es decir, frente a la coacción, la base del contrato rousseauniano radica en la libertad. De aquí surge la correlación necesaria entre libertad y ley. Rousseau la expresa de esta manera: "Al darse cada uno a todos los demás, no se da a ninguno en particular y, como no existe ningún miembro de la comunidad sobre el que no se gane el mismo derecho que el que a él se le permite sobre uno mismo, así cada uno recobra lo que entrega en la misma medida, y recibe, al mismo tiempo, una fuerza mayor para afirmarse a sí mismo y mantenerse en lo que es y en lo que tiene. Mientras los ciudadanos se someten a las condiciones que ellos mismos han acordado, o que ellos podrían haber aceptado por decisión libre y racional, no obedecen más que a su propia voluntad". De aquí que diga en otra parte; "Si el abuso de esta nueva condición (la social) no le degradara frecuentemente por bajo de aquella de que salió, debería bendecir sin cesar el instinto feliz que le arrancó de ella para siempre y que de un animal estúpido y limitado ha hecho un ser inteligente, o un hombre".

Estas palabras demuestran que si Rousseau acepta que el hombre debe vivir en sociedad no está conforme, sin embargo, con el estado social de su época. Recomienda por eso, la vuelta a un primitivismo, que no es, precisamente, el estado natural. Los buenos salvajes, dice, son para vivir en villas, en ciudades.

Ahora, cree que los grandes estados no son ciertamente los mejores, sino los pequeños, como las antiguas ciudades griegas o las del Renacimiento. En ellos el hombre puede desarrollarse mejor como ciudadano.

Pero, ¿cuál debe ser el fundamento de este estado? Pues la "voluntad general", voluntad que no debe entenderse como voluntad mayoritaria numéricamente considerada; sino voluntad en el sentido de integración de una conciencia común, cosa que hoy sabemos básica para la formación de una nacionalidad.

Hijo directo de esta concepción de la voluntad general es su concepto de pueblo, que se opone al de masa, por cuanto la masa obedece a un factor numérico en el que no pesan elementos cualitativos; en tanto que en el concepto de pueblo de Rousseau priman las cualidades comunes que vinculan y que se asientan sobre una conciencia general que tiene su origen en la espontaneidad del espíritu, en la libertad. Para él, el pueblo era un conjunto de hombres que mediante la conciencia de ser *civis,* ciudadano, y por las convicciones que de esta conciencia emanan, integraba el cuerpo social.

De aquí se deduce que la democracia rousseauniana no acepte la división de poderes, y que crea, en cambio, en la posibilidad de la monarquía en un estado perfecto; pues él diferencia, sutilmente, la forma del Estado de la forma de gobierno.

Ahora bien, lo esencial en un estado bien constituído es que las desigualdades no sean muy grandes y el deber del hombre público es tratar de equilibrar continuamente estas desigualdades.

Y otra vez, el énfasis en la libertad, el requisito indispensable para que la vida del hombre y del estado pueda ser sana.

Por esto, especialmente, fué Rousseau uno de los encendedores de la Revolución francesa. Sus ideas, frente al estado autocrático de Luis XVI, fueron un fermento.

Apreciación general

PERO no sólo en la esfera política ejercieron influencia las ideas de Rousseau. Pues en general, de cerca o de lejos, el pensamiento moderno es influído por los postulados rousseaunianos.

El idealismo alemán, muy señaladamente Kant y Fichte, halla en él un necesario antecedente. Así lo reconoce Cassirer cuando afirma: "Rousseau no ha destruído el mundo de la Ilustración, sino que ha desplazado su centro de gravedad. Con esta hazaña intelectual ha preparado como ningún otro pensador del XVIII, el camino de Kant".

También el voluntarismo —movimiento que no hace sino desplazar nuevamente el centro sobre que gira la conciencia,

y que tendrá en Nietzche su más acusado representante— tiene en Rousseau un inevitable precursor.

Y Bergson es anticipado igualmente por el autor del *Emilio.* Véanse si no estas frases: "lo que sé es que la identidad del yo sólo se prolonga por la memoria, y que para ser efectivamente el mismo, es preciso que me acuerde de haber sido".

Por último, las filosofías vitalistas y existencialistas son —de algún modo también— presentidas por Rousseau. La vida como proyecto, como programa de sí mismo, idea filosófica moderna en que tanto abunda Ortega, y que muy recientemente ha servido de base a la filosofía de Jean Paul Sartre. es anticipada por él, cuando dice en el *Emilio*: "Hombre, no busques el autor del mal, que este autor eres tú mismo. No existe otro mal que el que tú haces o padeces, y uno y otro vienen de ti".

Así pues, se impone una revaloración del pensamiento de Rousseau para adjudicarle su auténtica jerarquía filosófica; ya que la conciencia moderna como muy bien lo ha reconocido Mondolfo— le debe muchos de sus postulados.

La Habana, octubre de 1946.

PURITANISMO Y ROMANTICISMO EN EMERSON

Por *Angélica MENDOZA*

RALPH WALDO EMERSON (1803-1882) vivió en una época de tamaños cambios y desplazamientos alumbrada por las invenciones científicas e industriales, conmovida aún por el reflujo de las revoluciones democráticas, saturada de utopías que marcaban el progreso y los ideales de las nuevas masas; en todos esos fenómenos sociales vió un doble proceso de elevación y rebajamiento provocado por destrucción y reemplazo de valores que por siglos había elaborado el ethos de los pueblos occidentales. Esta disolución venía ya dada en toda la historia de la Reforma Protestante y del Capitalismo moderno; lo que Emerson supuso ser producido por la coyuntura que le tocara vivir era sólo una fase de una lenta y definitiva formación de siglos que maduraba en tiempo y en terreno propicios. Su rebelión contra la época tiene sello romántico y está colmada de impulsos humanitarios de clara raíz místico pietista.

Según Emerson era el hombre en tanto persona y sus valores en tanto guías de la vida moral lo que zozobraba en una circunstancia histórica en que la "voluntad de poder", el "deseo de mando" y el "ansia por la riqueza" se habían consagrado como elementos indispensables en el juego de fuerzas. Pero había algo más en toda esa disconformidad con la época. Emerson es la figura señera que marca el proceso de disolución filosófica de la ordenación colonial-puritana de la vida personal y colectiva en los Estados Unidos; ya no el momento de la crisis que presenciaran Franklin y Edwards sino, realmente, el definitivo oscurecimiento del horizonte puritano. Ante el avance de la revolución industrial y su secuela de reformadores sociales, la teología había emprendido una doble estrategia: en una dirección hacia el pasado y en otra, hacia el liberalismo religioso; a esta corriente perteneció Emerson. De ese modo,

Emerson no renegó absolutamente de su tiempo; para él cada circunstancia o momento históricos son buenos si captamos su verdadero sentido. El "aquí" y el "ahora" tienen un valor único como fuentes de inspiración para el pensamiento y la acción; desde la más extrema particularidad y temporalidad —afirmaba— se puede lograr la universalidad a lo largo del tiempo: "Give me insight into to day and you may have the antique and future world..." Pero, la suya, no fué una auténtica actitud histórica pues —de acuerdo a su pensamiento— lo que vale es sólo el instante presente y la mente que lo vive. Es el poder intelectual del hombre en tanto pensamiento lo que hace posible concebir el pasado y proyectar el futuro.

La total estructura del pensamiento emersoniano se resiente de una contradicción que fuera insoluble para él; recogió la concepción puritana de la existencia y a la vez, luchó contra la teología que la informaba por suponerla sólo una cáscara muerta. Porque en realidad Emerson está en el cruce de los caminos o mejor, en el instante definitivo de la ruptura entre secularismo ideológico y teología que, desde entonces han seguido rumbos paralelos aunque a veces, las interferencias marcan hitos de crisis. Ambas corrientes, la secular y la teológica, tienen un profundo subsuelo común conmovido todavía por antiguos desplazamientos: el puritanismo. A pesar del esfuerzo de la filosofía de los Estados Unidos en una centuria de meditación secular, el basamento puritano aflora aquí y allá atravesando el horizonte de la concepción de la vida y del mundo. De ahí la fractura que se nota en toda toma de posición, en eso que ha dado en llamarse el "american dilemma" o sea la falta de coincidencia entre "profesión" y "confesión" en la existencia personal.

Emerson hizo frente a su tiempo contando con dos aportes de decisiva transcendencia: puritanismo y romanticismo. Junto a esos dos factores cardinales se agrupan las otras influencias culturales: platonismo, plotinianismo, neoplatonismo de Cambridge, idealismo alemán, filosofía escocesa —sobre todo Dugald Stewart y Thomas Reid [1]— doctrinas bramánicas y budistas, aparte del naturalismo cientifista de su tiempo. Pero

---

1 MERRIL A. DAVIS, *Emerson's "Reason" and the Scottish Philosopher,* ensayo publicado en la revista *The New England Quaterly,* junio 1944, contiene un excelente material informativo al respecto.

hay más aún; en realidad Emerson fué una antena de sensibilidad extraordinaria para todos los problemas culturales surgidos al comienzo del siglo XIX; así toda esa gama de tendencias brotadas ante el desarrollo de la Psicología y la Sociología encontraron eco en sus preocupaciones. Mesmerismo, espiritismo, ocultismo y teosofía ocuparon parte de su tiempo. Pero, es posible reconstruir su proceso auténticamente filosófico siguiendo la serie de sus preferencias: Coleridge lo introdujo al mundo romántico de Schelling y al misticismo de Jacobi; Swedenborg [2] lo puso en contacto con la mística de Böhme y la teosofía hindú; Carlyle le proporcionó su doctrina del "héroe" y el sentido revolucionario de su crítica social; a su vez Emerson había absorbido muchas ideas del siglo XVIII a través de Leibnitz, Kant, Lessing, Herder y Goethe; Dugald Stewart y la filosofía del "common sense" le interesaron mucho en su formación juvenil. Además, hay que mencionar la poética inglesa contemporánea del Platonismo de Cambridge en la cual se da el "sentimiento trágico de la vida", cierto "cansancio vital" y "preocupación por la muerte" como Brown, Milton, el mismo John Donne y George Herbert; en cuanto a la lírica inglesa es bien conocida la devoción de Emerson por Chaucer y Wordsworth y la poética de la "interioridad".

Pero haciendo a un lado la tupida ramazón romántica y cavando hondo hacia las raíces del pensamiento emersoniano se descubre la antigua y estable formación puritana. La "Church Discipline" que trazara Thomas Hooker [3] y constituyera el cimiento de la comunidad puritana de New England se desliza bajo la construcción romántico-idealista de Emerson. Es allí donde hay que buscar su misticismo estetizante y su irracionalismo. Todo ese caótico mundo de imágenes y conceptos de la obra de Emerson tiene una fascinación vitalista propia de las invenciones de Paracelso y un toque Renacentista abultado que le viene de Giordano Bruno. Su pensamiento no constituye una elaboración sistemática ni auténticamente filo-

---

2 Swedenborg, místico danés contemporáneo de Kirkegaard, algo así como un Paracelso moderno (Troeltsch lo califica así) combinado con la ciencia moderna; misticismo y ocultismo.

3 Thomas Hooker, pastor de la Iglesia en Hartford, autor de *A survey of the Summe of Church Discipline,* tratado acerca del orden y organización teocrática en New England. 1648.

sófica; es más bien un rico haz de sugestiones cuyos hallazgos fueron más tarde capitalizados por muchos pensadores y especialmente William James. El río subterráneo que lo nutre es el sesgo místico del Protestantismo elaborado sobre todo, en base a la Etica del amor como ideal compensador de la polaridad y contradicción ínsitas en la concepción protestante de la vida. El elemento místico es de carácter "espiritual" y pietista —que puede ser ajeno a todo grupo sectario—, cargado de una nota "bárbara", propio de las gentes que elaboraron el cristianismo sin haber pertenecido al núcleo cultural pagano racionalista del Mediterráneo. El Romanticismo también adoptó ese acento "original y primario" en su "sturm und drang". El elemento lógico dado por los griegos y la pesadez legal romana no ocupan lugar ante los factores oscuros, misteriosos y mágicos que tienen cierta validez para pueblos sin antigüedad y que aun sienten la prístina adhesión a lo irracional como fuerza creadora y centro vital de cultura.

A pesar de su formación puritana, Emerson fué un rebelde a su racionalismo teológico y a su formalismo. Pero es en la ética emersoniana —lo más auténtico y robusto de su pensamiento— que la raíz protestante es visible; en su tensión por superar la radical ambivalencia de la concepción de una doble Etica: una, del individuo basada en el Sermón de la Montaña y la otra, oficial y exterior basada en la Ley Natural o sea la que corresponde al hombre después de su caída original [4]. Puritana es su aceptación de la doctrina de la depravación del hombre, su ascética vital reflejada en su retiro y soledad, su concepción de la muerte considerada como liberación de una "vida esclava", su tensión hacia la vida espiritual o sea el énfasis puesto en la interioridad humana y su permanente escrutinio; agregado a todo eso otros aspectos exteriores tales como la formalidad y seriedad de la existencia cotidiana, el auto control de las emociones, la disciplina moral, etc.[5] Aparte

---

[4] ERNST TROELTSCH, *The social teaching of the christian Churches*, Vol. II, Capítulo III, pág. 494 y siguientes en el tema: The sociological problem of Protestantism. Consultar especialmente el libro de HERBERT SCHNEIDER, *The Puritan Mind* en cuyo Cap. II se discute ese problema.

[5] JESSIE WINIFRED JENKINS con su disertación acerca de *Some aspects of XIX Century New England Puritanism*, presentada a la

de esa contribución está la del pietismo protestante con su venero místico y estético —de origen neoplatónico— y que vincula a Joachim de Fiori y su triple evangelio, con el "Evangelium Aeternum" de Lessing, la doctrina de los tres estados místicos y la mística de Nietzsche e Ibsen. En ese desarrollo estético-religioso está también supuesta la doctrina de la "revelación inmediata" de la ley espiritual, como posesión de todo ser humano y que sólo necesita ser despertada para expresarse; esa idea alcanzó su madurez en las interpretaciones románticas de Schleiermacher y Novalis. La persistencia de esa doctrina es un aporte de la mística protestante; Inmanencia y Determinismo son sus temas fundamentales aunque también está vinculada a otros supuestos, como la concepción de las "leyes universales" del mundo (Galileo, Copérnico-Kepler y Newton), la idea de la "unidad" de toda la realidad (Giordano Bruno) y la doctrina de la "inmediatitud con Dios en la interioridad de la conciencia del hombre" (Lutero). El perfeccionismo moral es posible gracias a la inmanencia de lo divino, a la participación de cada ser humano con la "universal mind" (nous) del neo-platonismo y, cuyo descubrimiento permite al sujeto cumplir un proceso continuo de regeneración. Ese extremo individualismo relativiza la concepción estética y la histórica; la primera, por la extrema diferenciación de los sentimientos individuales y la segunda, por su antropocentrismo y subjetivismo, bases de una de las notas más inquietantes del pensamiento contemporáneo, el voluntarismo como interpretación de la historia. El resultado directo de ese tipo de pensamiento ha sido la problematización de la vida cristiana y la atomización de la fe con la proliferación de las sectas [6].

Los dos grandes temas de la indagación filosófica de Emerson —según lo han sostenido más de una vez casi todos sus críticos— son la Naturaleza y la Historia; sin embargo, a mi juicio, ni el uno ni el otro logran un completo planteo filosófico. Ni la teoría de la Naturaleza ni su interpretación

---

Universidad de Chicago en 1918, proporciona muchas sugerencias al respecto.

[6] ROBERT CAPONIGRI, en su Ensayo *Brownson and Emerson: Nature and History*, publicado por *The New England Quaterly*, Septiembre 1945, pág. 368, hace uno de los más agudos análisis acerca del antihistoricismo protestante.

de la Historia se sustentan por sí y poseen autonomía; ambas son dependientes del único y real ente de todo el universo emersoniano: el hombre. Ausente el hombre la Naturaleza desaparece. "Man carries the world in his head" ,[7] "the whole astronomy and chemistry in a thougth". "I believe in the existence of the material world as the expression of the spiritual or the real".[8] El mundo "es la sombra del alma", el "no yo que yace alrededor de mí" dice en otra parte. "In the divine order intellect is primary, nature secondary; it is the memory of the mind" [9].

En su ensayo acerca del *"lenguage"* [10] desarrolla este razonamiento: las palabras son los signos de los hechos naturales; los hechos naturales particulares son símbolos de los hechos espirituales particulares; la Naturaleza es el símbolo del Espíritu. Toda la Naturaleza es pues, una metáfora de la mente humana; el mundo físico es sólo la "sombra" de la substancia que uno es, la creación perpetua de los poderes del pensamiento. Las mismas leyes espirituales que ordenan la vida del hombre rigen también al orden natural; el Alma o Razón universal está en toda la realidad y Emerson la llama Espíritu en relación con la Naturaleza. "Espíritu es el Creador. El Espíritu tiene vida en sí mismo" [11]. La vida es única y misteriosa corriente que fluye de un hontanar desconocido y se va expresando progresivamente en todos los seres, apareciendo dentro de un plan o prospección anticipada por una inteligencia o poder creador. Goethe está presente en esta versión viviente cargada de misterio y símbolo, casi mágica de la Naturaleza. Se dice que Emerson después de visitar el "Jardin des Plantes" en París en 1833 trató de darle una forma sistemática a su interpretación; pero hay que acoger esta expresión despojándola de todo rigor científico. Más bien que la visión de Buffon o Cuvier, lo que está detrás de esa supuesta sistematización de la Naturaleza es la "escala graduada de los seres" de origen

---

[7] *The Poet,* I, Second Serie, Edición J. M. Dent, London. Emerson.

[8] EMERSON, *Natural History of Intellect,* Obras Completas.

[9] EMERSON, *The American Scholar,* Obras Completas, Vol. I, pág. 95 y *The Method of Nature,* id. id. pág. 197.

[10] EMERSON, *Nature,* Cap. IV "Language", pág. 237, Edición Dent, Londres.

[11] Id. id. pág. 233.

plotiniano[12]. Así mismo ocurre con su concepto de evolución; no se trata de nada semejante a la idea de Darwin sino que está conectada a sus lecturas de Coleridge acerca de Schelling, el Idealismo alemán y el panteísmo evolutivo.

Por otra parte, Emerson participa de la misma esfera de pensamiento de los vitalistas y místicos que surgieron a la par del desenvolvimiento lógico y naturalista de tal doctrina. La idea de Emerson acerca de la evolución es la de un desarrollo gradual en el cual se explicita lo divino de la Naturaleza, en una escala atemporal e ideal. Recorrer esa escala significa un proceso de auto-superación y auto-desenvolvimiento, victorioso y ascendente que se abre camino hacia el reino de la libertad; es la *Ascensión* o el tránsito del alma a sus formas más altas. Esa "inteligencia" que actúa progresiva y teológicamente por centurias y milenios ha ido preparando la aparición del hombre en la historia de la Naturaleza; de allí la similaridad del hombre con los demás seres pues, los animales sólo han sido ensayos previos y necesarios. En su Ensayo, *The hand, its Mechanism and vital endowment as evincing Deseign* están dadas todas esas consideraciones. Tanto la vida del hombre como la de la Naturaleza poseen un ritmo y polaridad en uno de cuyos extremos está la vida y en el otro la muerte. El pensamiento es una función de la vida pero, pensar es sólo un acto parcial. Sólo con su regreso a la vida —en la existencia humana— pensamiento y acto coinciden y se reproducen uno al otro. Cuando el pensamiento agota sus materiales y no puede impartir su verdad, aun le queda al hombre un recurso: vivirlo; porque vivir constituye el verdadero acto total. La unidad total de la realidad se resuelve en el hombre porque el "hombre es el universo" y el mundo es sólo una "procesión de hechos" que fluye perpetuamente desde un invisible y silencioso centro en el hombre mismo.[13] La relación de hombre y Naturaleza es

---

12 JOSEPH WARREN BEACH, *Emerson and Evolution,* University of Toronto Quaterly, Octubre 1933-34. Respecto a la supuesta influencia plotiniana en Emerson consultar la excelente investigación realizada por KENNETH WALTER CAMERON en su libro: *Emerson the Essayist,* 1945.

13 EMERSON, *The Transcendentalist,* Obras Completas, Vol. I, pág. 334. Esa concepción del mundo como "procesión de hechos" la encontramos más elaborada dentro del empirismo radical de William James.

de simpatía y reconocimiento; pues al volverse el hombre hacia las cosas les concede una posibilidad de existencia a la vez que se realiza a sí mismo al entregarse a los poderes originarios de la Naturaleza. Por otra parte, Emerson colma al concepto de Naturaleza con un contenido estético inmanente que es dado por el "circuito de las formas naturales", la totalidad de la naturaleza que el neo-platonismo itálico expresó así: "il piu nell uno" [14]. En este sentido, como en numerosos más, la adhesión de Emerson al platonismo es directa, sin ninguna interferencia romántica; hay una reminiscencia de Henry More y George Herbert del grupo de Cambridge que mantiene sobre todo, el acento místico. La falta de coherencia que se nota, a veces, en su doctrina de la Naturaleza es propia de su neoplatonismo y fluctuando entre la visión autónoma de lo natural y su sumisión a los poderes de la mente; y a través de esa contradicción es visible su esfuerzo por reducir el vacío entre lo natural y lo espiritual, entre verdad natural y verdad metafísica cuando afirma que todo hecho natural tiene un significado o apunta a un sentido espiritual. En total, su naturalismo vitalista se resiente de un pesado sentimentalismo que su acento estético no logra disminuir.

Historia es sólo un símbolo de la mente universal, en la tesis emersoniana; si todo pensamiento es siempre anterior al hecho todos los acontecimientos de la Historia han pre-existido en la mente del hombre, en tanto partícipe de la mente universal, en forma de leyes. De ese modo el hombre es una completa enciclopedia de hechos, así como la creación de un bosque está en germen en una semilla [15]. Ya en el primer hombre yacía el brote sin abrir de la historia de la humanidad y su despliegue es el realizarse del Espíritu a lo largo de sus logros. La filosofía de la Historia de Hegel y la dialéctica de la Idea realizándose a través de los momentos del Espíritu, así como todo el pensamiento previo que venía desde Herder, fueron conocidos indudablemente por Emerson; la distinción fundamental radica en el extremo subjetivismo de Emerson y la ausencia de una estructura estrictamente lógica en su doctrina.

---

[14] EMERSON, Segunda Serie de Ensayos, Edición Dent, Londres; *Naturae*, pág. 231.

[15] EMERSON, Id. *History*, pág. 1.

Si toda la historia está ya dada en la mente del hombre, es posible resumirla o reducirla a las etapas que constituyen una existencia humana. Así el muchacho es el griego, el joven es romántico y el adulto, reflexivo. Se nota en esta concepción de Emerson un reflejo subjetivo de la doctrina de los tres estados de Comte; Emerson también fué un adicto de Cousin y el pensamiento francés de la Enciclopedia y del ecleticismo no le era desconocido.

Emerson entiende salvar el relativismo inherente de su antropologismo histórico suponiendo a cada hombre agente y recipiente de las Leyes espirituales, eternas y absolutas que condicionan al universo. Esas Leyes tienen un contenido ético y teleológico; transcienden al hombre y lo guían por los vericuetos de la existencia como estrellas que marcan el norte hacia la perfección. En el orden de lo natural constituyen las leyes físicas cuyo conocimiento constituye la verdad. Son Leyes que escapan al tiempo, al espacio y a las circunstancias: principios eternos que sólo son aprehendidos por medio de la Intuición. En la Historia esas Leyes operan directamente en los grandes hombres, esto es, "the representative men", cuya doctrina suprime toda mediación entre lo eterno-universal y lo temporal-particular; como en el ámbito ético la relación entre Ley Espiritual y sujeto es absolutamente directa, inmediata.[16] Tal concepción histórica y ética es consecuente con la doctrina protestante de la comunicación directa entre hombre y Dios, eliminando las jerarquías de mediación propias de la ética católica y de la concepción medioeval de la vida, que escalonadas en grados arrancan del mundo natural del hombre para ascender a lo supernatural, absorbiendo de paso todos los procesos históricos y culturales aparecidos en el curso de la historia universal. Emerson trabajó insistentemente dentro de esa toma de posición antihistórica, implícita en el Protestantismo y, a la vez, irracionalista. Caponigri en su ensayo ya citado, *Brownson and Emerson,* dice que el Protestantismo se agotó en dos problemas fundamentales: uno, histórico al tratar de rectificar el curso del Cristianismo intentando un retorno hacia las fuentes originarias de la creencia, es decir, un pensar en contra de "la continuidad histórica de la religión institucional"; otro, ético,

---

16 EMERSON, *Divinity School Address,* Obras completas, Vol. 1, pág. 122.

al sostener que la vida espiritual del hombre no apunta a la historia sino al universo. La supremacía moral del juicio privado sobre el consenso de los siglos disuelve la significación de la Historia.

Con su doctrina de los "hombres representativos" intenta Emerson estructurar una ontología del hombre manejando una constelación de valores que Carlyle proporcionó en gran parte. La historia sólo se da en la perspectiva de la vida individual en cuyo curso el "gran hombre" actúa bajo la guía de las Leyes espirituales absolutas y está en directa comunicación con la primera causa de su ser. Esa identificación con los principios eternos es un re-encuentro con la Deidad, con el Supremo Ser del Universo. La Historia "no es nada más que el trabajo de las ideas";[17] así los grandes y permanentes hechos responden únicamente al clima formado "por una constelación de ideas, y la acumulación de la energía de incontables hombres movidos por específicas aspiraciones: "What brougth the pilgrims here? One man says, civil liberty; another, the desire of founding a church; and a third discovers that the motive force was plantation and trade. But if the Puritans could rise from the dust they could not answer. It is to be seen in what they were, and not in what they designed: it was the growth and expansion of the human race, and resembled herein the sequent Revolution, which was not begun in Concord, or Lexington, or Virginia, but was the overflowing of the sense of natural right in every clear and active spirit of the period".[18]

Cada paso en la experiencia privada del hombre arroja lumbre hacia lo que han realizado las grandes organizaciones

---

[17] EMERSON, *The Method of Nature,* Obras completas; Vol. I, pág. 219.

[18] EMERSON, *Ibid.* "¿Qué fué lo que trajo a los peregrinos aquí? Uno dice, la libertad civil; otro, el deseo de establecer una Iglesia y un tercero descubre que el motivo fundamental fué el comercio y las plantaciones. Pero si los Puritanos pudieran surgir del polvo no sabrían responder tampoco. Eso habría que encontrarlo en lo que ellos fueron y no en lo que planearon; fué el crecimiento y la expansión de la raza humana. En ello reside la semejanza con la Revolución subsiguiente la cual no comenzó en Concord, o Lexington o Virginia, sino en el desbordamiento que la conciencia del derecho natural produjo en cada activo y claro espíritu de la época".

humanas y las crisis de su vida personal están relacionadas con las crisis nacionales. No hay ningún plan u ordenación racional en los hechos de la Historia ni tampoco tienen un sentido intencional; lo mejor de César y Napoleón no residió en sus planes sino en sus naturalezas. Emerson vió un proceso de rebajamiento en la dignidad originaria del hombre a través del desarrollo histórico. El "estado normal" del hombre sólo reaparece milagrosamente en el poeta o el héroe en quienes lo universal halla morada; en ellos se expresa lo que yace en el corazón de una época y un mundo.

La extrema relativización de la Historia en Emerson, tiene un sesgo individualista que presenta ciertas concomitancias con la extrema atomización que estaba en pleno desarrollo en la sociedad de su tiempo; la brutal pujanza de la revolución industrial con su incontenible tensión hacia la abstracción y cosificación del hombre produjo cambios en la vida de comunidad y en la existencia personal que, Emerson vió en ello el naufragio de los valores del individuo amenazados por el predominio impersonal de la masa, de los grupos financieros y las sociedades anónimas. La relación directa y natural entre hombre y trabajo se había perdido y el individuo sujeto a un proceso abstracto de producción no se sentía actuando como un hombre, sino como un fragmento de hombre. En este problema de su pensamiento, Emerson resuelve negar legalidad a ese real mundo histórico y emprende una retirada hacia la soledad y el refinamiento, hacia lo heroico y lo misterioso, hacia la transcendencia e idealidad de las Leyes espirituales.

Dos vertientes nutren la doctrina emersoniana del hombre: el moralismo puritano y el naturalismo romántico. De la primera traía el lastre pesado de la doctrina del pecado original y de la depravación del hombre; de la segunda, un acento vitalista y un sentido heroico de la existencia. El hombre, como persona, constituye el eje de toda su meditación porque a su análisis se le aparece como el "único y gran fenómeno de la creación", como historia hecha vida y como instrumento y realizador de la ley moral del universo. Fuerza elemental, dios o demonio benévolo arrojado a un caos en cuyo remolino lucha para poner las partes revueltas por el desorden, dentro de un orden pensado. Como producto natural, profetizado y

supuesto en la naturaleza por milenios, es un fruto cuya maduración ha requerido el hacer y aparecer de los otros seres en una progresiva preparación. "I am impressed with the singular conviction that not a form so grotesque, so savage, or so beautiful but it is an expression of something in man, the observer. We feel that there is an occult relation between the very worm, the crawling scorpion and man. I am moved to strange sympathies. I say, I will listen to this invitation: I will be a Naturalist".[19]

A veces, Emerson apela a similes paganos en su glorificación del hombre; lo identifica con Pan cubierto con la piel de leopardo —símbolo de la variedad de las cosas— para señalar la estrecha relación entre hombre y mundo natural. Otras el hombre se le aparece como un dios en ruinas, quebrantado bajo el peso de su destino, sujeto a su propia proteica naturaleza. Pero siempre recae en su originaria estimación al afirmar que lo esencial en él es su subordinación a la deidad. Articulado con todo el universo y encerrando la naturaleza particular de todos los hombres, en tanto microcosmos refleja y contiene toda la complejidad y regularidad del macrocosmos. En esta apreciación panteísta Emerson sigue la línea del neoplatonismo itálico (Bruno) y el de Cambridge (Cudworth); pero también hay mucho de las vagas alusiones de Emmanuel Swedenborg, sobre todo, en su insistencia en la identificación del ser con el todo. El puesto del hombre en el mundo de lo social se articula en las tres típicas doctrinas emersonianas: "the self-reliance", "compensation" y "representative men", cubriendo las exigencias del individuo frente a sí, al prójimo y a la humanidad. Las dos primeras trabajan sobre la base de la autonomía y auto-responsabilidad moral del hombre; la

---

[19] EMERSON, "Me siento impresionado por la especial convicción que toda forma por más grotesca, salvaje, o hermosa que sea, no es nada más que la expresión de algo que existe en el hombre, el observador. Sentimos que existe una oculta relación entre el simple gusano, el abyecto escorpión y el hombre. Me mueven extrañas simpatías. Y me digo que escucharé esa invitación. Seré un naturalista". Párrafo de una conferencia pronunciada ante la Boston Natural Society sobre *The Uses of Natural History*, en Noviembre en 1833 después de su estada en París donde visitó el "Jardín des Plantes", que tanta influencia tuviera en la estructura de su cosmo-visión".

tercera se organiza en la teoría del "voluntarismo" y la sobreestimación del "carácter" en el individuo como factores determinantes del proceso de la Historia universal.[20]

¿Cuál es el mal que impide al hombre descubrir su verdadera raíz universal? El exceso de domesticación a que lo somete la vida en comunidad; el exceso de organización que limita al hombre y lo priva de la espontaneidad. En el instante mismo que el hombre escapa a los moldes de la tradición por medio de un pensamiento espontáneo, la creación disparada a todos los horizontes aparece. Este es el gran momento, el de la libertad y afirmación moral del hombre, cuando se conquista a sí mismo para sí. El primer paso es creer y confiar en sí, en confiar que se es portador de eternidad y que ello implica un destino trascendental en cada hombre; el aceptar el lugar que se tiene en el mundo no significa para Emerson, domesticación si el hombre sabe hacer frente al mundo. Ser disconformista es hacerse cargo de las ideas de uno, sin miedo; el descontento es para Emerson una categoría positiva que implica hombría y que la fundamenta en la ley de la propia naturaleza y afirmación de la persona. La sociedad ha creado instrumentos que sirven para vencer lo espontáneo e individual, tal la educación, la tradición y las instituciones; la coherencia de su pensamiento lo lleva a Emerson a enfrentar carácter contra educación, creación contra imitación, soledad contra promiscuidad. En la base de toda esa doctrina está un supuesto de valor: que lo moral reside en lo individual porque es el hombre en tanto producto natural en quien mana la fuente viva de la divinidad. Por ello es que el hombre no puede ni debe devenir esclavo de sus propias obras que, a través del tiempo, se anquilosan en la tradición y la costumbre. Doctrina que trata de infundir en cada hombre la confianza de sí, que es madre del coraje moral. Es a este evangelio del individualismo que Emerson llamó "self-reliance", confianza de sí e integridad y lealtad hacia nuestro pensamiento. Y es en tal seguridad de sí que mora un poder de naturaleza desconocida

---

20 Así, cuando se refiere a la historia de Inglaterra afirma que no es otra cosa que el "desarrollo de los disentimientos y de las expresiones de rebelión individuales".

para el propio individuo y que requiere el juego libre de la espontaneidad y del instinto para revelarse.[21]

Doctrina de la auto-integración moral del hombre podría también llamarse la "self-reliance", cuya base estoica es indudable; en cuanto a su fundamento cristiano es más discutible si se tiene en cuenta que implica un llamado a la rebelión y un repudio a todo el cuerpo histórico institucional religioso. Pero la ética del "personalismo" cristiano está presente en otro aspecto de la doctrina, la que trata de un requerimiento previo a toda ética de la libertad: la autonomía y responsabilidad moral del individuo. La línea fundamental del pensamiento emersoniano en este problema particular —como en casi toda su obra— es la de salvar el abismo que media entre espiritualidad y moralidad práctica, entre piedad y moralismo, entre conciencia y conveniencia; esto es, entre estilo de vida y profesión de la vida, oposición que yace muy hondo en la concepción puritano-protestante de la vida —"holy life" y "moral life"— reflejando la doble y ambivalente posición de la originaria doctrina protestante fluctuando entre la ética del Sermón de la Montaña —la ética pura y espiritual— y la moralidad oficial de la vida en el mundo.

Esa escisión originaria se expresa en la discontinuidad de la conducta y la fragmentación de la vida personal, que se organiza con un doble juego de valores. Tal falta de consistencia de lo ético ha demorado la conquista de un profundo y ahondado sentido de la existencia. Emerson, que vivió en una época de destrucción y creación y de gigantescos logros como no se había dado en toda la historia del mundo moderno, percibió la necesidad de realizar una labor formativa, pedagógica, reconstruyendo e integrando lo que estaba escindido de cuajo: la vida íntima y personal del hombre. Y para ello apeló a una instancia metafísica: la supuesta naturaleza divina del hombre y desde allí se ahincó para la busca y el logro de una vida coordenada, tratando de mantener lo emocional junto a lo racional, lo particular en lo universal, lo secular y lo religioso, cerrando el camino a lo meramente teológico. Tal esfuerzo romántico y de marcado acento antropológico formó en los Estados Uni-

---

[21] EMERSON, *Self-reliance,* Ensayos, Primera Serie, Edición Dent, Londres, pág. 32. Esta doctrina muestra otro aspecto de la influencia de Coleridge en Emerson.

dos una corriente de indagación y meditación, tendiendo a crear esa integración en una sociedad donde la existencia se afirmaba como una pura actividad instrumental, vacía de objetivos trascendentes; pero a lo largo de esa dramática búsqueda sólo en la creación literaria, —la novela, la poesía y, en cierto sentido, en las artes— en un proceso de descarnada crítica y negación se ha logrado el salto. Mas, su realización, aun flota en el mundo del símbolo.

La auto-integración ética del hombre fué postulada por Emerson a partir de lo individual natural en oposición a lo social, porque en este ámbito se daban estratificadas las instituciones que expresaban la tradicional toma de posición. El reclamo por una existencia natural, autónoma y libre, fué levantado contra una sociedad que "actuaba como sociedad anónima en la cual los miembros se ponen de acuerdo sólo para asegurar su pitanza, entregando en cambio su libertad y cultura"; de ese modo, a juicio de Emerson, es el "coraje de la disconformidad" lo que da idea de la estatura moral de un hombre.[22] "Society never advances. It recedes as fast on one side as it gains on the other. Its progress is only apparent, like the workers of a treadmill. It undergoes continual changes: it is barbarous, it is civilised, it is christianised, it is rich, it is scientific; but this change is not amelioration. For every thing that is given, something is taken".[23] "The civilised men has built a coach, but he has lost the use of his feet. . . He has got a fine Geneva watch, but he has lost the skill to tell the hour by the sun".[24] La sociedad no ha engrandecido al hombre sino que lo ha domesticado; el genio cuando surge no busca al hombre pulido y urbano sino al hombre esencial. Según Emerson, dos grandes falacias caracterizan la moderna sociedad de-

---

22 EMERSON, *Self-Reliance*, obra citada, pág. 41.

23 *Ibidem*, pág. 64. "La sociedad nunca avanza retrocede por un lado tan rápido como avanza por otro. Su progreso es sólo aparente como obra de devanadores. . . Sobrelleva cambios continuos; es bárbara, es civilizada, es cristiana, es rica, es científica; pero esos cambios no significan mejoramiento". Por cada cosa que es dada algo es tomado en cambio".

24 *Ibidem*, págs. 64 y 65. "El hombre civilizado ha fabricado el coche pero, ha dejado de usar sus pies. . . Tiene un magnífico reloj de Ginebra pero ha perdido la habilidad de decir la hora por el movimiento del sol".

mocrática cuando emprenden la tarea de configurar la imagen del hombre apto para el capitalismo: a) la metamorfosis del hombre en "cosa", y b) la sumisión del hombre a las cosas y a los disvalores. En ese proceso el hombre es separado de su originaria cadena natural y alienado de su real destino: la naturaleza. El parentesco de tales ideas con las de Rousseau es iluminante a pesar que su conocimiento, por parte de Emerson, debe haberle llegado de segunda mano por medio de Coleridge. Las nuevas ideas pedagógicas, surgidas del *Emilio* y afirmadas por la Revolución Francesa le llegaron sin duda por Pestalozzi, cuya obra admiró largamente.[25]

Hombre y mundo los ve Emerson en antítesis; la "circunstancia" en la que el hombre vive, se traga lo mejor del espíritu. En su reniego del presente hay un auténtico tono romántico pero, como no siente admiración por el pasado su romanticismo se diluye en una cierta recomendación pragmática que señala al individuo de su tiempo, las "posibilidades ilimitadas" para la acción futura. Es esta visión histórica, social y política de Emerson en donde engrana el pensamiento posterior de William James.

Cada hombre debe tener la oportunidad de conquistarse a sí por su propio ingenio y poder y tal poder—como en Bacon— se estructura en el alcance y valor del conocimiento. Conocer al mundo y conocerse a sí es la garantía máxima que asegura la victoria del hombre sobre sus propias necesidades. Ese conocer se debe cumplir en dos orbes, el de la inteligencia y el de la actividad porque es en esas dos esferas, de consuno, donde se dan los reales valores de la vida en sus dos tipos clásicos, vida contemplativa y vida activa, que no han de excluirse sino compensarse. Las instituciones de la sociedad deben facilitar ambas formas de existencia y dentro de un marco estoico el "negotium" no ha de matar sino equilibrar al "otium". En la base de toda esa concepción yace una interpretación dialéctica no estrictamente hegeliana y que Emerson recogió de Coleridge bajo el aspecto de ley de la "polaridad".

---

[25] Después de un siglo de luchas espirituales el problema que intentara resolver Emerson está aún en proceso; el ejercicio desenfrenado de lo individual en el orden económico ha agudizado la escisión ética que, ahora aparece agravado con problemas nuevos, como el racial y el de nacionalidades; y el individuo en tanto persona ética, vive en la soledad y en la indiferencia. N. del Autor.

Esta ley está ya dada en Heráclito y los pitagóricos como un proceso de síntesis y antítesis de identidad y oposición en un sistema de contrastes como el que se da en la multiplicidad del mundo. Mediante la ley de polaridad se logra una cierta armonía y equilibrio que evita las soluciones extremas. El mismo dualismo existe en la vida personal y para re-establecer su equilibrio y permitir la armonía en la existencia, Emerson desarrolla su doctrina de la "compensación"; esto es, que debe existir una "circunstancia" niveladora, "un algo más" que permita al hombre compensar fracasos. Es gracias a este optimismo que el hombre deviene providencia de sí mismo. Emerson elaboró su doctrina de la "compensation" a partir de dos postulados suyos: uno, que el universo es moral y otro, que el alma universal está presente hasta en la última partícula cósmica. La "compensation" actúa como si fuera una retribución pero, no es nada más que la "necesidad universal" mediante la cual el todo está presente en las partes y se muestra siempre cuando la parte aparece. En esta interpretación acerca de una inmanente justicia del universo, Emerson prosigue la línea de Henry More y de los Platonistas de Cambridge que rechazan toda idea de premio en el "otro mundo"; si la virtud no tiene sentido en la real vida humana del hombre, entonces hay que admitir una inmanente inmoralidad o ausencia de moral en la existencia toda. El re-establecimiento de la armonía por medio de la compensación, da a la vida del hombre un contenido ético que cubre su finitud puramente natural.[26]

Estrechamente vinculada con su doctrina de la "self-reliance" pero, sin haberla elaborado como pensamiento independiente Emerson desarrolla una concepción del trabajo humano en donde se reconocen las notas del ascetismo protestante.[27] El trabajo es considerado como factor formativo y

---

26 En el universo de Emerson no hay lugar para el mal; el mal es sólo la provocación del bien y es la finitud propia del ser humano lo que posibilita su aparición.

27 EMERSON, *Man the Reformer*, conferencia leída en la Biblioteca de la Asociación de Aprendices Mecánicos de Boston, en enero 25 de 1841. En esta obra desenvuelve su punto de vista social y económico; y en su *Fortune of the Republic*, obra de su vejez en 1878, plantea problemas políticos y éticos relacionados con este asunto. *Man the Reformer*, Obras, Vol. I, pág. 226.

educativo; nos viene de Dios, no como una maldición sino como un beneficio para facilitar la diligencia del hombre en trance de conquistar al mundo, (pensamiento ajeno a la consideración medioeval-mediterránea del trabajo como carga y servidumbre). El hombre se hace un "dominador" cuando aprende los secretos del trabajo; de ahí que el poder del intelecto es manco si no se compensa con el ejercicio de la actividad manual. (Un detalle interesante del pensamiento emersoniano es su antipatía por los hábitos de la llamada "clase intelectual" que se desentiende de la vida regular y normal que cumple el hombre de la calle; tal interpretación es la que informa la presente condición del hombre de letras en los EE. UU., que no aspira a ser diferente de los demás y a recluirse en torres apartadas, sino a ser considerado "uno de tantos").

La nota ascética adquiere particular relieve cuando Emerson hace el elogio de la economía y de la frugalidad, virtudes propias de héroes. Junto a su concepción protestante del trabajo, Emerson presenta una nota nueva; sabido es la importancia que el calvinismo concedió al poder productivo y creador del dinero y del crédito. Emerson no aceptó del todo esta estimación y afirmó que lo productivo estaba en el trabajo creador con su directa relación entre hombre, materia y cosa producida; por ello sostuvo que la artesanía no sólo como habilidad sino como capital vivo, crea en los hombres una diferente estimación de la vida. Artesanía y experiencia las considera enlazadas al hacer vital y son parte de la existencia personal; por lo tanto no deben devenir "cosas" aptas para ser vendidas en el mercado abstraídas de lo que representan. Es decir que Emerson, en plena revolución industrial con la disolución de la artesanía y de la industria privada en New England, adoptó una actitud utópica. Denunció la "división del trabajo" en la industria moderna por su esencia inhumana al convertir al hombre en mera parte de una maquinaria y en momento de un proceso a la vez que, por otra parte, sella la sumisión del hombre a las cosas. Las cosas sólo son poseídas en tanto se las crea, se les da forma y se las usa; en cuanto se transforman en objetos para el mercado el hombre pierde su dominio sobre ellas y en un manipuleo casi mágico las cosas dominan al hombre. Así la acumulación de riqueza constituye

una nueva forma de esclavitud.[28] En el meollo de su interpretación del trabajo mantiene Emerson lo más viviente de la ética económica protestante; el empleo sistemático de las energías humanas en algo útil y el sentido religioso-ético del trabajo, en tanto es vocación y diligencia, agregando dignidad a la inmanente "worthiness of man". Pero el "temple económico" no constituyó para Emerson un ideal superior de vida ni un modelo de espíritu ético; los tipos humanos que simbolizan lo universal no se encarnan en el comerciante, el financiero o el terrateniente sino en el poeta, el santo o el héroe.

Emerson planteó nuevos valores de contenido humanista recibidos a través de sus tempranas lecturas de la filosofía francesa de la libertad, tales como la idea de igualdad —ajena al puritanismo— el repudio de la esclavitud y de los privilegios de casta o clase.[29] Frente a la crudeza de un mundo surgiendo a través de la "free competitio", cuya dinámica respondía a la ansiedad por las ganancias, reclamó un lugar para los valores del espíritu. La concentración de las energías en la prosperidad económica, en el "éxito" y en acumulación de riquezas —como prueba de la protección de Dios y de la bendición recaída en sus "elegidos, doctrina que está en el tuétano de la concepción de la "Gracia" de sentido puritano calvinista— no fué aceptado por Emerson. Tanto en economía como en política los fines deben ser más levantados, en dirección hacia una fuerza más superior, el "interés público" [30] por ejemplo y no hacia el "éxito" circunstancial de un individuo; esa devo-

---

[28] Es sabido que Emerson apoyó muchas iniciativas de carácter utópico destinadas a remediar en New England los males que la eliminación de la pequeña industria y la revolución industrial habían provocado; entre ellas la experiencia de "Brooks Farm" que, George Ripley organizó a fin de combinar y asegurar los beneficios del trabajo del cuerpo y del espíritu. Hawthorne se contó entre los ocasionales pensionistas. Otra iniciativa fué llevada a cabo por Brownson Alcott, amigo admirado de Emerson, en "Fruitlands", Harvard, Massachussetts; como la anterior fué también de muy corta duración. "Hopedale" en Milford fué una institución de predominante carácter religioso y educativo. Todas esas iniciativas tuvieron muy corta duración y representan los intentos reformistas utópicos en New England.

[29] JOSEPH MARIE DE GERANDO, *Histoire Comparée* escrita bajo las ideas Bacon; Victor Cousin y Fourier.

[30] EMERSON, *Fortune of the Republic,* Conferencia pronunciada en la "Old South Church", Marzo 30, 1878, Boston.

ción y concentración de energía hacia las ganancias implica la necesidad de enajenar la autonomía personal, de destruir la libertad en "un venderse a sí mismo" —según la desnuda expresión de Emerson.[31] La augusta supremacía del Yo concede a la condición del hombre un valor infinito. Para Emerson el hombre no es una "herramienta" —"a tool"— como lo sostuviera Franklin para quien la vida sólo se medía en términos de "tiempo y trabajo"; el hombre es más que eso, es el "master and tools" —el amo y los instrumentos— asentando la supremacía del hombre sobre los instrumentos de su invención, de la naturaleza sobre el arte.

El pensamiento de Emerson, empero, queda abrumado por su entrañable adherencia a la religiosidad y moralidad puritanas; a la vez que por un lado marca la desaparición del puritanismo como fuerza y organización política y por otro, denuncia la esencia inhumana, del nuevo proceso histórico, la industrialización y la democracia económica.[32] Bien es cierto que Emerson tuvo una aguda conciencia de la antítesis entre su tiempo y su pensamiento, que también se da a lo largo de toda su obra creativa: es la oposición entre "forma e inspiración", entre "lógica y emoción", entre lo "fáctico real" y la "experiencia mística" y para la solución de tal permanente antinomia acudió al símbolo, a lo que de siempre tiene raíz mítica: a la poesía y a la religión.

En 1821 Emerson escribió un ensayo: *A Dissertation on the present state of Ethical Philosophy,*[33] en donde traza la historia del pensamiento ético desde Platón a Cudworth y éste a Reid. De esa línea dos elementos han sido aprovechados por Emerson; uno, la nota de "determinismo cósmico" que vincula toda acción humana en la cadena de lo universal ("el universo es moral") y otra, el acento práctico de una ética normativa que se resuelve en una colección de normas válidas para el comportamiento del individuo y sus deberes. Estos se agrupan en tres órdenes: a) hacia la deidad, b) hacia el prójimo y c) hacia uno mismo. El foso que existe entre esa

---

[31] EMERSON, *Man the Reformer,* obra ya citada.

[32] F. O. MATTHIESSEN, *American Renaissance,* Art and Expression in the age of Emerson and Whitman, Oxford University Press, New York, 1941.

[33] EMERSON, *Two-Unpublished Essays,* Ed. Lamson, Wolffe y Co., 1895, Boston.

moralidad práctica del sentido común (tan cara a Franklin) y la tensión trascendente se colma con lo que Emerson llama la "inspiración" y el "éxtasis" por los cuales se logra el acceso al ámbito de las "Leyes Espirituales", mediante la pura actividad de la "Intuición".

La "Intuición" en Emerson no es actividad reflexiva o pensada sino visión súbita; a veces, Emerson la identifica con Razón, de acuerdo a la concepción de Coleridge. La Razón nunca razona, nunca prueba, simplemente percibe; es pura visión. Sus objetos son apropiados e idénticos a ella: Dios, Alma, Verdad Eterna, Leyes Espirituales. Es la misma actividad que capta el "sentido moral", ley coexistente y contemporánea con la mente.

La "Inspiración" nos transporta a lo absoluto; es un manar desde sí a lo infinito como una especie de nostalgia por una previa forma perfecta de existencia. Es evidente en tal idea la tradición platónica pero, a la vez reconoce otros elementos proporcionados por los partidarios de la "inspiración divina" —tan fustigados por Hegel— sobre todo, Friedrich Heinrich Jaconi.[34]

El acceso al absoluto constituye el momento del "Extasis", que es una retirada del mundo y regreso hacia lo primario del puro ser, a la (primal source beyond understanding) fuente pristina que el entendimiento no logra alcanzar y en donde Schlegel y los románticos germanos ubican la fuente de todo arte. Es en ese instante de re-integro a lo universal que el hombre se encuentra en su verdadera e infinita naturaleza.

Esa apelación al éxtasis y a los demás principios trascendentes ocurre en Emerson a causa de su extremo subjetivismo que le cierra camino hacia lo histórico; es un trágico escape desde la realidad de la existencia hacia el plano de lo atemporal. Su radical aporía entre "tiempo vivido" y "tiempo soñado" o ideal, entre los ideales celestiales y los terrestres, —antítesis puritana de alma y carne— la intenta superar en términos del misterio y lo sobrenatural. Por eso su ética no funciona como una ética de hombre a hombre sino como de individuo a

---

[34] HEGEL, *Rechts-Philosophie,* Prólogo pág. 27, traducción española de Angélica Mendoza. Hegel llamó "sedicente filosofía" que proclama que la verdad es "lo que cada uno deja brotar del corazón, del sentimiento y la inspiración" —aludiendo a Jacobi.

universo. Así el hombre en la busca por los más puros valores y el Sumo Bien tiene que volverse hacia un trasmundo, más allá de toda experiencia pasada o futura donde moran los principios espirituales absolutos; por ello la virtud ha de estructurarse en la actual y presente comunicación con Dios. Emerson rechaza también la concepción puritana de virtud identificada con lucha y que obliga al individuo a vivir bajo el árido control de la "self-rigtheousness".[35] La verdad y la realidad de la directa comunicación con Dios dependen del hombre mismo, de su irrevocable decisión de admitirse bueno y puro; su justicia está en él y depende de él. En su ensayo *Spiritual Laws* Emerson dice: "Our young people are diseased with the theological problems of original sin, origin of evil, predestination and the like",[36] señalando lo que aun quedaba de la tradición teocrática impidiendo el brote de una religión libre y de una fe firme en la original bondad y moralidad del ser humano.

Un hombre, en tanto persona, es "una organización vascular, buena y libre", dentro de la cual fluye libremente el espíritu universal.[37] ¿Qué fuerza tuerce el destino natural del hombre? Y he aquí que el tema del mal reaparece; el mal es posible en el hombre por la eterna contradicción que yace en el fondo de su naturaleza en tanto humana: su finitud. Cuando lo particular y lo finito, en vez de servir lo más valioso se truecan dueños y señores de la vida personal, lo verdadero universal queda oscurecido; y es que está en nuestra condición por haber sido encarnizados en un yo que tengamos una perpetua tendencia a satisfacer nuestro ego, obedecer a nuestra ley privada y propios impulsos, sobreponiéndolos a la ley de lo universal. En este olvido y menosprecio es cuando el hombre sella su destino; pero, cuando obedece a su naturaleza universal ínsita en la parte infinita de su ser, el hombre deviene el héroe o el santo. Todos los hombres están en posesión de esa misma naturaleza infinita; depende de ellos y de su entendimiento y voluntad el que logren su realización.

---

[35] "Auto-corrección", severidad para consigo mismo. La expresión "lucha" se refiere a la lucha contra las tentaciones. "Mientras menos sabe el hombre acerca de sus virtudes más lo estimamos", dice Emerson.

[36] EMERSON, *Spiritual Laws,* colección Dent ya citada.

[37] EMERSON, *Literary Ethics,* Obras Completas, Vol. I, pág. 165. Ed. The Riderside Press Cambridge, Boston.

La inmanencia de lo divino en el hombre da contenido valioso y ético a su existencia; en su *Journals* de noviembre 16, 1822, Emerson ya hace referencia a una Ley que "penetra todos los seres inteligentes" [38] y la llama la "ley del sentido moral", coexistente con la mente y de la cual es su esencia. Tal ley proviene de la eternidad de Dios, es ley de otro mundo; no obedece a las fluctuaciones de la materia ni a las afecciones del corazón ni a las facultades de la mente: Es algo trascendental e ideal que actúa como una guía intuitiva en la conducta del hombre; a la vez, es alógica, sin razón empírica y sin proceso de experiencia. "When the present system of thinghs began its being, and the eternal relation of matter were established, the constitution of moral science was yet to be founded. It began with the social human condition, —with man's first sense of duty to his Master and to his fellowmen—. It has remained in permanent eternal principles, designed to regulate the present life and to conduct the human race to their unseen and final destinies".[39] Todo el desenvolvimiento de la Etica descansa sobre la implícita idea de la constitución moral del hombre consecuente con la doctrina de la moralidad del universo; supone, además la inmanencia de un destino trascendental en el desarrollo de la humanidad. Pero, a diferencia del Iluminismo —y sobre todo de la tesis de Franklin— tal destino no remata en el "the pursuit of happiness" enderezada al individuo, sino en el cumplimiento de los fines inescrutables de la Deidad en ésta y en la futura vida.

El "sentido moral" tiene —en el pensamiento de Emerson— supremacía sobre todos los demás principios de la acción y de las afecciones y se diferencia de ellos porque su violación nos llena de remordimientos. En este problema como a través de toda su filosofía el punto de vista de Emerson es abiertamente anti-histórico; sin embargo, esa concepción es estrictamente un legado histórico que le viene a Emerson no sólo desde la

---

[38] Merril R. Davis, en su ensayo *Emerson "Reason" and the Scottish Philosopher,* aparecido en *The England Quaterly,* Junio 1944, The University Press, Orono, Maine, sostiene que tal principio "moral" fué pensado por Emerson, no bajo la influencia de Coleridge y los románticos alemanes, sino a raíz de conocimiento previo de la filosofía escocesa, Reid y Stewart.

[39] Emerson, *Two Unpublished Essays, The Present state of Ethical Philosophy,* pág. 43.

fuente del pensamiento anglo-sajón —la escuela escocesa sobre todo y su doctrina del "innatismo" de los sentimientos morales— sino de más lejos aún. Su optimismo ético está directamente vinculado con una corriente de pensamiento cuyo vertedero está en el Neo-platonismo; también está la contribución de Carlyle, Schelling y Goethe y tal vez Schleiermacher, en su teísmo religioso universal base principal para la concepción de una teología trascendental, que está implícita en la posición emersoniana. Todo ese aporte histórico es patente en su doctrina del infinito valor de la persona, en su inmanente dignidad moral, con las correlativas categorías de libertad y teleología. Hay mucho de ello, es cierto, en todo el pensamiento de la época desde Hegel a Kant y Lessing; pero, hay también un hontanar oculto que permaneció vivo y actuante a través del Neoplatonismo de Cambridge. Y ello está, a mi juicio, en la tradición viva, a través de la mística protestante, de la doctrina de la "Spiritual Religion" y del "evangelio eterno" de Sebastian Franck y de los místicos disidentes de la Reforma a lo largo del siglo XVI. ¿Cuánto debe Emerson a ese aporte? Característico de esa corriente es el "universalismo" religioso, el de la razón o lo invisible divino, la tolerancia y admisión de otros tipos de especulación religiosa dentro del orbe de la religión del espíritu y en particular, su afirmación que está en la naturaleza creadora del hombre la posibilidad de todo conocer y de toda realización espiritual. Toda la mística naturalista de la alta edad media y del Renacimiento proporcionó el abono originario: Vives, Campanus, Servetus, Agrippa y, en mucho, Paracelso, y Kepler; allí también hay que buscar las raíces de la mística de Böhme y del Pietismo alemán en su hombre más representativo, Comenio.

Emerson recogió esa herencia y elaboró en las tierras nuevas de América el brote moderno del universalismo espiritualista. Es posible, que como lo afirma Merril Davis fuera la filosofía escocesa la que lo introdujera en la expresión doctrinaria de tal punto de vista, ya recogido del neoplatonismo y vivido por Emerson en su propia experiencia interna. Ese "sentido moral", a pesar de su nota irracional posee también cierta inteligibilidad; así, para que la excelencia del corazón sea válida necesita de la excelencia de la mente. Vuelve pues, a replantearse una vieja cuestión no resuelta aún, acerca de la

obra de arte y de su contenido ético; Emerson dice que lo "genial" debe estar equilibrado con lo "valioso". En su doctrina del hombre también Emerson sacrifica, en cierta forma, su esteticismo para dar paso a la supremacía del bien. En cuanto a la actividad del "sentido moral" podría comparársela con una especial clase de susceptibilidad hacia lo bueno y de repudio de lo malo, anticipándose a todo análisis lógico y sin responder a enseñanza alguna. Se lo posee simplemente y su presencia es sentida como la participación de lo universal divino, como la "conciencia" núcleo de la persona moral y como la aparición de la "gracia universal" en el ser humano.

El universalismo espiritualista de Emerson se organizó en cuerpo de doctrina de una filosofía trascendental; tal fué el movimiento llamado "Trascendentalismo" surgido alrededor suyo en New England y cuyo historiador, Octavio Frothingham [40] afirma que el Trascendentalismo de New England reconoce como fuente originaria al pensamiento de Coleridge y a las previas influencias filosóficas y religiosas que éste recibió. Coleridge, en su *Biographia Literaria,* Cap. XII, hizo los lineamientos generales de una nueva filosofía; en ellos rechaza la filosofía anterior fundada únicamente en la reflexión y la representación (materialismo cientificista de la época), así como también a la filosofía de la pura especulación que había intentado superar los límites de las facultades humanas fuera de toda clara conciencia (la filosofía kantiana y el idealismo absoluto). Propuso, en cambio, otra base necesaria y segura para todo conocimiento cierto y de toda verdadera filosofía, a lo "Inmediato" o sea la "Intuición original" y afirmación absoluta de aquél y que mora en cada ser humano; esto es lo que señala el único modo de lograr las verdades absolutas y el "mundo más allá de los sentidos".

Tal línea de pensamiento arranca de Schelling —entre otros— con su *Natur Philosophie* y su *System des Transcendentalem,* tomándole la expresión "trascendentalismo" y dándole un contenido más general y distinto en sentido; la doctrina del "intuicionismo" está, además, relacionada con el "impulso divino" de Goethe y la "inspiración" de Jacobi, recogiendo además todas las antiguas sugerencias neoplatónicas propias de la

---

40 OCTAVIUS B. FROTHINGHAM, *Transcendentalism in New England,* Cap. III, Edición, Boston 1903.

línea protestante anglo-sajona. Emerson mismo también hizo la definición del Trascendentalismo [41] presentándolo como un idealismo absoluto de la conciencia, dentro del esquema filosófico de Schelling y Coleridge; pensamiento y voluntad constituyen los solos poderes del hombre para manejarse en su Universo y la fuente de todo acto creador reside en la "inspiración" y el "milagro", engarzando aquí a la doctrina del hombre propia de Carlyle. La introducción de esta corriente en el orbe cultural de los Estados Unidos estuvo estrechamente vinculada al movimiento religioso liberal y su más completo representante fué Emerson con su doctrina del "espiritualismo universal" de tono Bruniano y místico pietista. Junto a él se destaca la extraordinaria y contradictoria personalidad de Orestes Brownson [42] cuyo pensamiento con una insatisfecha ansiedad de consistencia y coherencia ético-lógica lo llevó a través de un peregrinaje por las distintas confesiones religiosas liberales de la época, Universalistas y Unitarios, así como las doctrinas de los reformadores sociales, para descansar finalmente en la concepción histórico-ética del catolicismo.

El Trascendentalismo vivió en New England a través de Emerson y su grupo a lo largo de todo el siglo XIX constituyendo su romanticismo y misticismo la levadura cultural elaborada al comienzo del más grande período de la historia de los Estados Unidos; la conquista del oeste, la fundación de ciudades y la expansión capitalista hacia aún más allá de los límites originarios del país. Pero, es en la ideología de la Revolución del 1776 y del Iluminismo donde hay que buscar los cimientos ético-políticos de la filosofía y la concepción democrático pragmática del proceso ulterior de la vida del país.

New York, 1946.

---

[41] EMERSON, *The Transcendentalist,* conferencia leída en ei "Masonic Temple of Boston", Enero 1842. Obras Completas, Vol. I.

[42] ORESTES A. BROWNSON *Essays and Reviews chiefly on Theology, Politics and Socialism.* New York, 1862. Para Brownson el Transcendentalismo no fué nada más que "la herejía fundamental" del Protestantismo, "el fundamento principal de la propia Reforma Protestante", siendo su lógico e histórico desarrollo. Nota tomada de su artículo *Protestantism ends in Trascendentalism.* Obra citada arriba, pág. 211.

HASTA SIEMPRE

Por *Alberto JIMENEZ*

EN la larga lista de amigos míos sacrificados por la guerra, tengo que añadir un nombre más: el de un filósofo-poeta, agudo ensayista y elocuente y feliz improvisador de proféticos mensajes. Me refiero al Conde Hermann Keyserling.

Invitado por la Sociedad de Cursos y Conferencias de la Residencia de Estudiantes, vino Keyserling por primera vez a Madrid en el año de 1926. Su nombre había ya alcanzado fama europea como genial e inspirado conferenciante, y sus libros, en que exponía sus creencias filosóficas, eran traducidos a varias lenguas, especialmente su *Diario del Viaje de un Filósofo,* que llegó a alcanzar extraordinaria popularidad. En los años en que visitó a España, Keyserling, después de recorrer el campo de la psicología individual, exploraba el más vasto de la psicología de las naciones. Se le presentaba pues ocasión de establecer contacto con el presente espiritual de un pueblo cuyo pasado histórico despertaba en él, según me dijo, extraordinaria admiración.

Cayó bien Keyserling en Madrid y, tanto en este viaje como en posteriores ocasiones en que nos visitó, supo despertar interés hacia su persona y hacia sus ideas y entablar sólidas amistades. Su mismo tipo físico, de gigante báltico con rasgos mongólicos; el enorme sombrero, casi mexicano, que cubría su cabeza, o que, en momentos de irritación, sacudía con sus enormes manos, destocado el puntiagudo cráneo; sus infantiles entusiasmos y sus estrepitosas risas; la fama que le precedía de su apetito voraz y sed insaciable; sus talentos lingüísticos que le permitieron usar el castellano desde su primera entrada en España; la romántica cicatriz que cubría su pecho, reliquia del duelo que le había convertido a la vida intelectual, según él alguna vez relataba; sus aires inspirados y proféticos; su entusiasmo por España y por los países hispanoamericanos. . . todo

ello contribuyó a encajar perfectamente en el ambiente amable, cortés y progresivo del Madrid de entonces la figura del conde letón, y a que en los días de sus conferencias el salón de la Residencia resultase reducido para contener aquel numeroso y selecto grupo de personas que —en una feliz conjunción de cuanto en España había de selecto en las distintas clases y profesiones— constituían la vanguardia de cuanto en el país entero ponía sus entusiasmos en un afán renacentista.

El tema que escogió para este primer contacto con el público español fué el de "la nueva era en formación", haciendo resaltar el contraste entre la deformación que actualmente sufre el hombre —olvidado de los valores fundamentales humanos y monstruosamente entregado a una vida tecnificada que produce en él una atrofia creciente de su personalidad y una desvitalización que conducirá a la muerte de la especie— y la plenitud de vida personal que ese mismo hombre alcanzará cuando añada a las conquistas teóricas y prácticas de la era del progreso los valores morales y espirituales que han quedado fuera de ese proceso progresivo y sin los cuales se camina a una espantosa deshumanización.

El ideal simbólico de nuestro tiempo es el tipo del mecánico, no sólo en la técnica sino en la economía, la ciencia y la política; es decir, el tipo del hombre atento sólo a la superficie exterior de la vida humana, y que desarrollando con éxito la ciencia y la técnica, se olvida de la vida misma, se olvida de que el hombre es esencialmente un vehículo del espíritu y de que en esa evolución hacia la vida del insecto (técnicamente perfecta) se aparta de la línea justa de su evolución y crea esa angustia, esa insatisfacción y ese horror crecientes de nuestro tiempo.

El peligro que amenaza al hombre moderno es el de tomar la línea de desarrollo del comején, es decir, el peligro de "insectificarse" desarrollándose, gracias a las infinitas posibilidades de la técnica moderna, hacia un empobrecimiento cada vez más rápido de su personalidad. Sufre el hombre moderno de empacho de objetivación; descuidado su ser espiritual le es imposible dirigir todas las conquistas prácticas que desde el Renacimiento se le ofrecen en inagotable cuerno de la abundancia. Pero la tragedia es, que como no puede prescindir de esas conquistas, de no querer convertirse en un insecto no tiene

más remedio que agrandar su alma y trasladar a la vida personal interior la supremacía que de derecho le corresponde.

Ese destructivo proceso tecnicista va unido a una tendencia universalista que ofrece la liberación de Oriente del yugo occidental, y a un evangelio materialista y técnico que seduce a los orientales, como la nueva espiritual de Cristo sedujo al Imperio romano. La misión de Europa unida es formar el polo opuesto al de Oriente. Este irá hundiéndose cada día más en el materialismo, en la mundanidad, en la técnica. El ideal europeo, abandonando el tipo del mecánico, se orientará hacia el del hombre religioso, el sabio, el filósofo. Europa asumirá la misión que el Oriente desempeñó, y el Oriente el papel de Europa. Europa puede ser para el mundo futuro lo que Palestina fué para los antiguos.

Estas fueron las líneas generales del mensaje de nuestro amigo, quien, desde que pisó España sintió profunda simpatía por el hondo sentido humano de nuestro país, sirviéndole de preparación esta prueba española, según dijo luego, para su experiencia hispanoamericana. Se creía especialmente capaz para apreciar y reconocer ese sentido humano español por ser de calidad aristocrática, es decir, inspirado en sentimientos de independencia y libertad; y si esos dos sentimientos son los fundamentalmente distintivos del hombre hispano, él, como noble báltico, decía, podía apreciarlos en todo su valer y extensión.

Pertenecía, en efecto, Keyserling, a la nobleza báltica. Hasta los ocho años había vivido en un tipo de sociedad feudal que ya no existía en Europa desde hacía varios siglos, sociedad que mantenía como norma de su clase una tradición de absoluta generosidad y de no emplearse en nada que pusiera en peligro al hombre interior ni le hiciera renunciar a su independencia. De esta tradición familiar creía Keyserling haber heredado su carácter resuelto e independiente. Cuando su vida en su solar de Letonia se hizo imposible, Keyserling empezó una nueva vida en Alemania, a la edad de cuarenta años. Creía Keyserling que su misión específica dentro de la vida alemana era contrarrestar la tendencia al espíritu de masa de que aquella nación padece, inculcándole el tradicional espíritu báltico de libertad.

El español no está deshumanizado, solía exclamar Keyserling. Al reconocer así en el español —y al decir español

no hacemos sólo referencia al hombre peninsular, sino a todo el que comparte la postura hispánica ante la vida— al reconocerle esta cualidad de saber poner el acento en la vida personal interior, declaraba también Keyserling que para el hombre hispánico no se habían cerrado las puertas del futuro histórico, a pesar de su ausencia secular a los progresos de las ciencias y de las técnicas.

Claro es que tenía que participar de esos progresos si el hombre hispánico quería traspasar los umbrales del futuro. Pero lo importante era que lo hiciera conservando su actual escala de valores, es decir, dando la supremacía, en la jerarquía de ellos, a los valores del espíritu, y preparándose orgánicamente para que los progresos de la técnica no le conduzcan (para hacerle capaz de soportarlos) a una insensibilidad y a un género de apresuramientos prácticos y útiles que le impidan el cultivo de su vida interior.

Tuvo ocasión Keyserling de recorrer parte de Castilla. A través del paisaje creía poder alcanzar una interpretación exacta de un pueblo, adivinando, si no sus complejidades todas, lo que tenga al menos de diferencial, y por lo tanto de fecundo para la unidad superior de los pueblos todos. Lo que en la cita que sigue expone Keyserling como distintivo, no creo que pueda considerarse como la aportación diferencial española, pero sí responde a la exaltación que el espíritu poético del filósofo hacía de aspectos característicos de la naturaleza castellana: la grandiosidad y la aspereza.

Oponía el paisaje de Castilla al dulce paisaje francés, como a un jardín el desierto. "No hay nada más imponente que el desierto. Es más imponente aún que el mar. Es lo más imponente que existe sobre la tierra, pues expresa con máxima fuerza que nuestra tierra es una estrella, un cuerpo mineral en el inconmensurable espacio, una realidad tan maciza que a su lado todo lo viviente produce efecto anecdótico. Asimismo, lo que diferencia, en lo bueno, al carácter español del de otros pueblos, corresponde a este concepto de lo grandioso. Grandioso es el exceso del valor hispánico, su desprecio de la muerte, lo excesivo de su aventurerismo, trátese de la lidia diaria de toros o de la incidental conquista de continentes. Imponente,

no dulce, es la cortesía española; imponente, sobre todo, es su pasividad. ¿Qué otro pueblo ha cambiado tan poco, a pesar de tantos golpes de la suerte? ¿Qué otro pueblo podría —así como en breve promete hacerlo éste si no engañan todos los indicios— "levantarse" después de seculares paro y retraso, lo mismo que se levanta uno naturalmente después de haber descansado algunas horas sobre un banco? Esto lo puede hacer únicamente un pueblo de desierto, y no hay otro en Europa, salvo España. Sólo a los africanos, esos habitantes del más planetario de los continentes, se les ocurriría más a menudo descansar de semejante modo. Los que quieran comprender el destino de España reflexionen sobre la vida eternamente igual del árabe, eternamente inalterado, el cual, no obstante, una vez descendido sobre él el espíritu, no solamente estableció en sesenta años un imperio mundial, sino que le infundió en el mismo breve período su genio y su idioma".

Forma parte este párrafo de unas cuartillas que me envió Keyserling, escritas pocas horas después de salir de España, y que me remitía como testimonio del interés y amor que le había inspirado la rápida visión de Castilla. Pero una interpretación más exacta de lo más permanente y hondo español, se la facilitó en las frecuentes excursiones que hacía desde Madrid, su contacto con campesinos castellanos cuya modestísima condición social, prolongada quizá durante largos siglos de privaciones y pobreza, no había logrado enturbiar una clara conciencia de su dignidad humana.

Un día organizamos para Keyserling una excursión al Escorial, monasterio que es una expresión máxima, según Keyserling, del hispanismo sombrío, y que le hacía pensar en el Perú, pues sólo los Incas, decía, habían prestado tanta atención a la muerte de sus antepasados, "naciendo en presencia del ataúd, como los reyes de España".

Después de la visita al Monasterio quiso visitar la silla de Felipe II. En el coche que iba le acompañaban dos personajes de máxima representación en la vida social de España. Se desencadenó, a mitad del camino, una tormenta tan violenta que obligó al conductor a detener el automóvil frente a la casilla de un peón caminero en la que los viajeros buscaron refugio. El aldeano que ocupaba la casa los recibió con gran cortesía, ofreciéndoles asiento junto al fuego y una bebida

caliente mientras comentaba, con tanta discreción como parquedad, la violencia del temporal. En la morada de un príncipe no se nos hubiera recibido con mayor elegancia y sobriedad, comentaba después Keyserling; sospeché que aquel aldeano no conocería el rango social de los visitantes, pero con gran asombro mío noté después que no lo ignoraba. Ello no alteraba en nada, sin embargo, la digna y segura compostura y cortesía de su persona.

Fué ésta una anécdota que causó profunda impresión en él y a la que solía referirse para autorizar su interpretación de la psicología española.

VISITÓ Keyserling América y ha dejado dos interesantes libros sobre ella: *Norteamérica libertada* y *Meditaciones suramericanas,* llenos, como todos sus libros, de juicios intituitivos expresados con facilidad persuasiva, con gran convicción, y a veces con verdadera elocuencia. Sería interesante que en CUADERNOS AMERICANOS una pluma autorizada hiciera algunos comentarios sobre esos juicios. Muchos de ellos, me dijo en una ocasión, le habían sido inspirados por su amistad con Victoria Ocampo cuya fuerte personalidad admiraba sinceramente.

Creía deber mucho al influjo espiritual que las mujeres habían ejercido sobre él. Entre sus amistades masculinas distinguía la del poeta Rabindranath Tagore quien, según Keyserling, había sabido fundir dentro de su espíritu al Oriente con el Occidente, y a quien estimaba como uno de los pocos representantes vivientes de ese hombre ecuménico a quien pertenecerá todo el futuro cuando los sufrimientos del período revolucionario hayan sido superados.

Tenía Keyserling una elevadísima idea de la misión que le corresponde al hombre espiritual, y se lamentaba de la poca atención que el mundo moderno presta a la obligación de ofrecer las debidas condiciones de vida para que el espíritu florezca. Si se impone el yugo a un Pegaso, decía, por suave que ese yugo sea y por poco tiempo que lo sufra, pierde su ser el Pegaso. Mejor entendían esto las épocas antiguas. Contaba Keyserling, como peleando los príncipes de dos Estados, aconteció que Confucio y sus discípulos llegaron a los campos donde se desarrollaba la lucha, y cómo los dos contendientes

se creyeron obligados a acudir ante el filósofo para excusarse de que las circunstancais impidiesen que Confucio y sus discípulos estuvieran rodeados de todo el honor y respeto debidos a su altísima jerarquía.

Siempre admiró mucho Keyserling el ambiente de amoroso respeto con que la Residencia rodeaba la figura de otro gran poeta: Juan Ramón Jiménez. Y cuando yo le contaba cómo entre los dones que habían facilitado el crecimiento espiritual de la Residencia, se contaba el privilegio de haber vivido en ella el poeta, y el de haber éste presidido al nacimiento de nuestro segundo y definitivo hogar: "la Colina de los Chopos", Keyserling asentía con ruidosas exclamaciones y respetuosos ademanes. Siempre que pasábamos juntos ante el Jardín de las Adelfas —plantado por Juan Ramón, entre el primero y segundo pabellón de la Residencia, con bojes traídos del Escorial— nuestras miradas se dirigían a la celda que fué de Juan Ramón Jiménez y a las que eran de García Lorca y Moreno Villa.

ERA extremadamente impopular Keyserling entre los nazis y tuvo mucho que sufrir de sus ataques y persecuciones desde la subida de ellos al poder. Quizá su matrimonio con la nieta de Bismarck le librase de los peores ultrajes. Padeció mucho de la falta de alimentación durante la guerra y sufrió luego un ataque de parálisis parcial, muriendo de apoplejía en Innsbruck, el 26 de abril último, a la edad de 65 años.

La última vez que le vi fué en Madrid, el año 35. El 38 llegaron noticias a Inglaterra de que los nazis le habían retirado el pasaporte y habían confiscado sus escritos. Logró, sin embargo, hacer una escapada a Italia y desde allí me escribió una carta que era todo un poema de desesperación y ansiedad. Luego no supe más de él.

Después, seis años de guerra en que sufrieron merma todos los valores, aunque no para mí los de la amistad. La paz luego, y la esperanza de oír de los amigos repartidos por el mundo. De Keyserling no oí nada. Inesperadamente, a fines de abril último, la noticia de su muerte en un periódico. Y luego, hace pocos días, una postal arrugada, rota y sucia, llegada a mi poder después de meses de inconcebibles pérdidas

y retrasos. Aunque no puedo descifrarla por completo, conserva bastantes palabras para apreciar la angustia de su llamada amistosa.

Está escrita en inglés. Me invitaba a ir a Innsbruck, donde intentaba abrir de nuevo su Escuela de la Sabiduría. Invitaba también a dos amigos comunes españoles. He estado muriéndome, decía; querría reunir aquí a mis antiguos y fieles amigos. Vivo de milagro: los nazis me trataron como... (faltan las palabras siguientes).

Unas cortas líneas más hablando de su último libro, preguntando por España, diciendo que ha perdido todo, rogando que vaya. Y luego sólo dos palabras en español, las de despedida. No pueden ser —como a él le cuadran— más proféticas, ya que las ideas de permanencia y fidelidad de afectos que expresan, pudieran trasladarse a la de eternidad, la cual evoca también la idea de la muerte. Las dos palabras dicen: "Hasta siempre".

CARTA SOBRE LOS NORTEAMERICANOS

México, D. F., 24 de noviembre de 1946.

Sr. Jesús Silva Herzog,
Director de Cuaderno Americanos.
Muy estimado señor y amigo:

RECORDARÁ usted que el otro día, cuando lo visitaba en el hospital en que una operación lo tenía recluído, me pidió usted que escribiera mis impresiones del Congreso sobre "El Futuro de las Humanidades" que celebró durante los días del 16 al 18 de octubre la Universidad de Princeton, como uno de los actos de su programa para conmemorar el segundo centenario de su fundación.

Cumplo ahora gustosamente con su deseo, agradeciéndole la oportunidad que al publicar esta carta se me brinda para hacer constar lo mucho que me honra el haber sido invitado al Congreso, y tanto más cuanto que fuí el único hispanoamericano en la Asamblea. Valgan, pues, estas palabras iniciales, de público y sincero testimonio de mi gratitud por la hospitalidad de tan distinguida Casa de Estudios y por las incontables cortesías de que fuí objeto por parte de sus autoridades y de la Junta Organizadora del Congreso.

Para apreciar el alcance y sentido que puedan tener estas impresiones, conviene advertirle que, como era natural, predominaron en la Asamblea con mayoría casi absoluta los intelectuales norteamericanos, de tal suerte que el espíritu reinante de las deliberaciones correspondió a la tónica intelectual que es peculiar a la cultura de Norteamérica. Ello me autoriza a ver en el Congreso una manifestación genuina de la actitud que guardan los más calificados representantes del pensamiento del vecino país con respecto a las humanidades y su porvenir.

No hace falta entrar en los pormenores circunstanciales del acontecimiento. Baste que le diga a usted que los encargados de la organización del Congreso formularon un amplio temario en que se dió cabida, siempre en torno a las humanidades, a los puntos de vista más variados y de esencia. Así, por ejemplo, hubo sesión dedicada

a las relaciones entre la Historia y los Estudios Humanísticos, y lo mismo respecto al Arte, a la Pedagogía, a la Política y a la Ciencia.

Quizá tenga curiosidad por saber a qué conclusiones llegamos. Sin embargo, a poco que reflexione usted y dada la experiencia que seguramente tiene acerca de ese tipo de asambleas, comprenderá que no las hubo y que tal circunstancia no es nada que merezca censura ni constituye, en sí, prueba alguna de fracaso. Bien visto, las cosas humanas no son algo sobre lo cual pueda concluirse nada en definitiva, y sólo un racionalista de hueso colorado podrá, sin razón, exigir lo contrario. Téngase, pues, la ausencia de conclusiones precisas más bien como indicación de buen juicio que no como señal de impotencia. No; el significado del acontecimiento ha de buscarse en el hecho mismo de su acontecer y en la comprensión del ambiente general en que ocurrió, porque así considerado es posible preguntar por su sentido como algo sintomático de la singularidad de la cultura de Norteamérica.

Lo que más poderosamente me llamó la atención, siendo como era en cierta forma un espectador desembarazado, fué que todos los temas, tarde o temprano, se discutían con un sentido finalista de orden práctico, orientación que, temprano o tarde, desembocaba en un problema educacional. No casualmente es un filósofo norteamericano, John Dewey, quien se ha convertido en el apóstol, no de la educación a secas, sino de la fe en la educación como el único medio para hacer del mundo "*a better and sweeter place in which to live*". En la sesión en que se trataron los vínculos de la Historia con el Humanismo, las deliberaciones de aquella mañana derivaron inevitablemente hacia cuestiones académicas y metodológicas concernientes a la enseñanza de la historia, implícitamente considerada como disciplina formativa del espíritu ciudadano, y ello no obstante la sugestiva ponencia del alemán Hajo Holborn y mi instancia para que nos ocupáramos de lo que me parecía con evidencia ser el punto decisivo del tema, o sea la tan debatida cuestión de la historicidad humana, eje central del pensamiento filosófico de nuestros días. En la elusión de ese problema, actitud que trataré de explicar más adelante en sus fondos radicales, resonaba sin duda el pensamiento de William James que describió el pragmatismo como "una disposición de la mente", una actitud que consiste en "desviar la mirada de las cosas primeras, de los principios, de las categorías, de supuestas necesidades y en mirar, en cambio, hacia las cosas últimas, hacia los frutos, hacia las consecuencias, hacia los hechos". No otra cosa, en efecto, hacían los congresistas cuando dejaban caer en el vacío mi proposición.

Cuando tocó el turno al estudio de "la potencialidad de los artistas, del arte popular y de la prensa para el fomento de las humanidades", se gastó casi todo el tiempo en argumentar sobre el valor de difusión cultural humanística que podía concederse a los *funnies* (los "monitos") de las ediciones dominicales de los grandes diarios. Es posible que lo tengan y mucho; pero no deja de ser terriblemente desconcertante para uno de nosotros que ése haya sido el tema principal de una sesión docta dedicada a discutir el significado cultural del arte. Hubo quien nos abrumó con impresionantes noticias estadísticas sobre la concurrencia a los museos. Flotaba en el aire la idea de que todos aquellos millones de visitantes por el solo hecho de haber traspuesto el pórtico comprendían las místicas lecciones del Greco y comulgaban con los horrores y españolísimas sensualidades de Goya. Mas no satisfecho nuestro orador con la redención estética de tantas almas, urgía la necesidad de emplear en gran escala la televisión o qué se yo qué otro semejante arbitrio, para lograr, evitando molestias a los otros millones aun irredentos, que hasta el último rincón de Texas y en el límite, hasta el último rincón del mundo, se apareciese, milagro de la ciencia, la Gioconda en persona. Y lo malo es que no hay razones, propiamente hablando, para levantarse en armas contra semejante delirio, a no ser que se diga, como entonces me atreví a decir, que hay floraciones de la cultura solamente apreciables y en efecto apreciadas por ceñidísimos grupos de personas, y que en el reconocimiento de esa verdad no se vulneraba principio alguno de justicia social, puesto que las emociones estética, religiosa e intelectual, jamás han sido, ni son, ni serán materia de derechos y obligaciones, sino que en todo caso y para quien las sienta en algún grado de excelencia, son pesada carga y responsabilidad para consigo mismo, personalísima, y son a la vez impedimento para entregarse al gozo de una y mil cosas de que disfruta a sus anchas —*suum cuique*— el mal llamado profano. Chateaubriand ironizó el diligente empeño que el pueblo norteamericano pone en la persecución de la felicidad. Pero, ¿no, acaso, este pueblo está derrotando de tanto desearla, la finalidad de tan noble propósito? Créame, yo no concibo mayor infelicidad para un pueblo que el de llegar, gracias a la televisión o lo que sea, a que sus habitantes, todos a una, hombres, mujeres y niños de cualquier condición, estado, color y sexo que se les suponga, gusten de veras y en serio de los "horrores" de Goya, del "Guernica" de Picasso o de esa selva de diablos, payasos, déspotas y prostitutas de nuestro José Clemente Orozco.

Y es que —y aquí me parece señalar algo decisivo— este grande y por tantos motivos admirable pueblo de los Estados Unidos de Norteamérica, venido al escenario histórico de Occidente en el momento en que Dios se sale de él, y heredero directo, por patrimonio inglés, de semejante derelicción, padece la caída de acoger todo lo humano con religioso acento, no falto de misterio. Así del Arte, cuyos templos son los museos; así de la Democracia, cuyo evangelio es la Constitución; así de la Pedagogía, cuyos misioneros son los profesores y maestros de escuela; así, en fin y sobre todo de la Ciencia, cuyos profetas son los técnicos especialistas que inspiran al pueblo veneración y superticioso respeto. Y porque todas estas cosas humanas y contingentes se canonizan no debe sorprendernos que, en los Estados Unidos, a semejanza del sacerdote, el director de museo, el político, el maestro de escuela, el profesor universitario y el hombre de ciencia son en el fondo, como en el fondo lo son todos los norteamericanos, unos empedernidos misioneros que intentan a toda ciencia, blandiendo el argumento del éxito, convertir al mayor número de almas a su secta, es decir, a su singular modo de vida. Repare usted en que *"The American Way of Life"* es el enunciado de todo un programa misionero de ambiciones universales, y en tal sentido, paradoja colmada, debe afirmarse que no existe sobre la tierra un pueblo más intolerante, pese a su magnífico espíritu de tolerancia. Tal es, a mi juicio, la raíz de por qué ese pueblo se esfuerza tanto y tanto por lograr que participen todos de todo. Pero debemos comprender que, no careciendo de nobleza, el anhelo de llevar a la Gioconda al más recóndito hato sepultado en los desiertos del Nuevo México, responde al mismo pseudo evangélico sentimiento que hizo proclamar no ha mucho a un destacado político norteamericano que su programa de acción social consistía en lograr que todo el mundo tomara diario un vaso de leche. Delirio, porque eso de ofrecerle al hombre como vía de salvación sus propios logros, así sean el Arte, la Democracia o la Ciencia, no puede hacerse impunemente y sin gravísimo riesgo de un catastrófico inevitable desengaño. Por eso, cuando me atreví en una de estas sesiones del Congreso celebrado en Princeton a urgir el reconocimiento de minorías selectas como único modo de realizar con la justicia, eficacia y plenitud que es dable el bello ideal democrático, puesto que tal reconocimiento sólo implica la necesaria afinación de la opinión pública, fuí Lutero hablando en el Concilio.

Pero cabe preguntar ahora ¿a qué profunda incitación responderá eso de santificar las fiestas de la cultura: El Arte, el buen

gobierno y la Ciencia; santificación en que me parece descubrir el eje espiritual de la vida norteamericana y la fuente de sus virtudes? A menudo se ha observado, con apoyo en textos representativos, que esta Nación, generalmente hablando, se caracteriza por una muy notable y extendida falta de inquietud metafísica. ¿No habrá entre estos dos rasgos, el espíritu antimetafísico y el culto a los productos de la civilización, un abrazo entrañable? Yo así lo creo.

La ausencia de congoja metafísica le permite al norteamericano, he ahí su fuerza, sentirse "imperturbablemente, irremoviblemente e indestructiblemente a sus anchas en el mundo", según lapidaria frase de Henry James. Sin embargo ¿no será que tal carencia le impide, a su vez, interesarse apasionadamente por calar en el saber del hombre, tal como siempre lo ha hecho el pensamiento español y ahora lo intenta tan en serio la filosofía contemporánea de estirpe germánica?

Sin duda la cultura norteamericana se ha preocupado por el tema del hombre; de otro modo no podría hablarse de cultura. Pero bien visto, se trata de una preocupación de índole científica con marcado acento psicológico, psicológico experimental por añadidura. De aquí deriva un conocimiento del hombre con el cual parece conformarse enteramente, sin reparar como es debido en que se trata de una pura representación, de una pura imagen de la existencia humana que no pone en contacto directo y original con esa existencia, sino simplemente con una idea de ella. La Ciencia le levanta así una imagen al hombre, un verdadero ídolo por cuanto que el hombre es el autor de esa ciencia, un poco del mismo modo y en lo superficial, que al Padre le levanta imágenes la fe ingenua, por cuanto que es el Creador de todo. Y es ello de tal suerte que vamos cayendo en la cuenta que el conformarse con la imagen científica del hombre es el correlato necesario de una fe ingenua en las conquistas de la civilización. Canonizar a éstas implica la divinización del hombre, y si verdaderamente se concibe a éste, aun inconscientemente, como Dios, toda aspiración a escudriñar su esencia y conocer su estructura tendrá que sentirse como peligrosa osadía, y será soberbia y vano empeño. Por eso, siente oscuramente el norteamericano que debe huir de todo forcejeo metafísico y que, como dice William James, hay que "desviar la mirada de las cosas primeras", para fijarla en "los frutos obtenidos", por la Ciencia: imágenes y representaciones. Es, con nuevo acento, la misma antigua voz del sacerdote milenario que admoniza a los fieles contra la tentación de querer penetrar en los misterios de la fe. Se dirá que hay contrasentido en eso de santificar lo humano y a un tiempo

eludir el conocimiento auténtico del hombre. Sin duda lo hay, pero es el inevitable contrasentido que toda fe, si vigorosa aunque ingenua, alienta en sus entrañas.

Consideremos, pues, hasta qué punto es estulta la opinión, hija del resentimiento y por desgracia muy generalizada entre nosotros, que quiere explicar la ausencia de inquietud metafísica de la cultura norteamericana, invocando no sé qué incapacidad connatural a ese pueblo. Se comete así una fea injusticia y se incurre en lamentable error que pronto se esfuma cuando paramos mientes en la notoria capacidad que esa Nación exhibe y en la brillante inteligencia de tantos hombres y mujeres de nombradía que la han honrado y la honran. No hay tal incapacidad, salvo en quienes así la invocan; hay, en cambio, voluntad antimetafísica, que no es lo mismo. Y es que la canonización de la actividad humana y de sus frutos, actitud en que me parece ver el resorte más poderoso de la cultura de Norteamérica, pide por correlativa necesidad la divinización de la contingencia humana disfrazada de progreso y elevada a rango de misterio religioso, so pena de acarrear la ruina y desolación de todo el enorme edificio de su cultura. Reiteradas veces insinué ante el auditorio de las juntas de Princeton que, puesto que íbamos a meditar sobre las Humanidades, tratáramos como cuestión ineludible de previo y especial pronunciamiento el tema del hombre, tal como lo ha orientado el pensamiento filosófico e historicista contemporáneo. Dí noticia de la sorpresa que me causaba que la asamblea guardara un silencio tan ruidoso acerca de la temerosa encrucijada en que Martín Heidegger ha colocado al hombre de Occidente, punto que para mí constituía el de partida de toda fructuosa deliberación en torno al futuro de las Humanidades. Pensaba para mis adentros que entre el centenar de hombres ahí reunidos, apurada la cosa, habría por lo menos cuatro o cinco diversas y disidentes concepciones del hombre y que, por consecuencia, de la previa ventilación a campo despejado de tales supuestos dependería todo lo demás. Nunca nadie, sin embargo, tuvo menos suerte que yo en la que corrieron mis instancias. Como la de un profeta, la voz de William James llenaba aquel recinto de nuestras deliberaciones y encontraba eco en todas las conciencias: "desviar la mirada de las cosas primeras" para fijarla en lo expeditivo y llegar a soluciones de lo prácticamente perentorio. Todas aquellas jornadas se vieron ensombrecidas por la siempre recurrente comparación entre nuestros pobres afanes pro humanismo y los gozosos, precisos, y alentadores resultados que un congreso gemelo del nuestro, sobre el fu-

turo de la ciencia, celebrado en el mismo lugar unos días antes, había presentado orgulloso y lleno de fe ante las expectativas de la Nación.

Tengo para mí, sin embargo, que el verdadero motivo de esa humillante situación en que se vieron colocadas las humanidades, fué el no querer torear al toro que nos tenía ahí reunidos. Creo que por encima y por debajo de la llamada "era atómica" y de todas las prodigiosas preciosidades de las ciencias está la realidad primera que les sirve de sustento y base, la realidad de nuestra vida, la de la existencia humana, y tarde o temprano me parece que estos intelectuales de Norteamérica, tan sinceros, tan animados de buena voluntad, tendrán que fijar la mirada en esa realidad primera en busca de alguna instancia superior. Comprenderán entonces el metafísico sentido de aquel español decir que aconseja no sacarle la vuelta al toro, y el próximo congreso que convoque la Universidad de Princeton sobre los Estudios Humanísticos no tendrá ya de qué avergonzarse ante los lores de la ciencia. Que así sea, pues de lo contrario hay muy fundados temores de que, alcanzada, morirán asfixiados de esa felicidad que tan fervorosamente han perseguido.

Soy de usted, créame, su amigo que mucho lo estima y admira

Edmundo O'GORMAN.

Presencia del Pasado

LA SERPIENTE EMPLUMADA, QUETZALCOATL Y TLALOC

Por *Pedro ARMILLAS*

I

EN las peñas del cerro de la Malinche (el antiguo Coayahualco), frente a las ruinas de la metrópoli del imperio tolteca la tradicional Tollan de los mexicanos,[1] separado de ellas por el Chalchiuhapan, el río de jade, está esculpida la imagen de un personaje ricamente ataviado. La figura se destaca sobre una ondulante serpiente emplumada, situada detrás, y junto al grupo (arriba, a la derecha de la fig. adjunta) se



Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, fundador de Tollan.

ve el glifo *ce acatl* (uno caña), nombre calendárico del fundador de la ciudad Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, gran mágico y

1 Junto a la actual Tula, pequeña ciudad del Estado de Hidalgo.

nigromántico según las crónicas, es decir gran sacerdote perfecto en todas las costumbres y ejercicios y doctrinas que usaban los ministros de los dioses; para él hizo el Coyotlinahual (artífice de los mosaicos de pluma) el quetzalapanecayotl, penacho de plumas en forma de quetzal descendiendo (la cola arriba y cayendo por detrás, las ondulantes alas a los lados, la cabeza sobre la frente del portador) a la manera de los apaneca, las gentes de la costa del Golfo, y la xiuhcoaxayacatl, la máscara de serpiente de mosaico de turquesas, emblemas de su alta investidura de rey-sacerdote; él, constructor, puso los coatlaquetzalli, los pilares en forma de serpiente emplumada con la cabeza abajo, apoyada en el suelo, y la cola con los crótalos arriba, sosteniendo los dinteles; él hizo cuádruples su huapalcalli, el templo de cuatro aposentos con las vigas recubiertas de oro, de turquesas, de concha colorada y de concha blanca y plata, y la quetzalcalli, la casa de aposentos tapizados de plumas preciosas, amarillo, azul, colorado y blanco;[2] penitente que se laceraba con espinas de maguey y con agujas de jade y de turquesa, que se lavaba a medianoche en la fuente Xipacoya, que ofrendaba serpientes, aves y mariposas; él que, expulsado de Tollan por los embustes de sus tres nigrománticos rivales (simbolismo de una lucha intestina político-religiosa cuyo significado social está todavía por averiguarse), se fué hacia Tlillan Tlapallan Tlatlayan, la tierra del negro y del rojo, el lugar donde arde, lugar de cremación, y allí fué incinerado y se transformó en el lucero del alba y de la tarde, el planeta Venus.

Esa fecha ce acatl o bien el epcololli (orejera de concha con apéndice enroscado) y el ehecacozcatl (joyel del viento, pectoral hecho de la concha de un caracol marino) que caracterizan al dios del viento Ehecatl en representaciones del Horizonte Mixteca-Puebla,[3] es decir, posteriores a la fundación de Tollan, cuando se encuentran unidas a serpientes emplumadas (como en la muy bella escultura que es joya de la colección

---

[2] El simbolismo de los cuatro aposentos de diferentes colores se refiere a los puntos cardinales.

[3] Con el nombre de Horizonte Mixteca-Puebla se designa el último período de historia precortesiana de México, posterior a la ruina de Teotihuacán, al abandono de Monte Albán y de los centros ceremoniales del llamado Viejo Imperio Maya del Petén y regiones vecinas. Esa denominación fué adoptada por la Segunda Reunión de Mesa

mexicana del Musée de l'Homme de París o el relieve de Teayo)[4] indican que nos hallamos ante la imagen de Ce Acatl Quetzalcoatl o Ehecatl-Quetzalcoatl, hombre u hombres, héroe cultural o dios (con diversos aspectos), personalidad muy compleja que hemos de analizar más adelante. La serpiente (coatl, en lengua nahuatl) cubierta de plumas de quetzal hace alusión a su nombre. Pero hay que notar que las representaciones más frecuentes de la deidad Quetzalcoatl en la iconografía del Horizonte Mixteca-Puebla son en su aspecto de dios del viento (Ehecatl), o como numen estelar (Tlahuizcalpantecuhtli, el señor de la casa del alba, el planeta Venus en su aparición matutina, o Xolotl, el gemelo divino, la estrella vespertina) en las cuales no aparece como serpiente emplumada. En figura de Ehecatl —"la cara que tenía era muy fea, la cabeza larga (alusión al hocico o pico)[5] y barbudo"— describe el padre Sahagún al ídolo de Tollan. Curiosamente, los cronistas del siglo XVI aunque declaren que el nombre Quetzalcoatl quiere decir culebra de plumaje (o serpiente emplumada), no describen sus representaciones con aspecto serpentino.

2

QUETZALCOATL tiene en la mitología y en la tradición mexicanas diferentes aspectos divinos y humanos. Es necesario examinarlos separadamente a fin de averiguar la antigüedad de los diferentes conceptos individualmente y cuándo y cómo se integraron para constituir la compleja figura del siglo XVI. Su asociación puede ser resultado de un sincretismo religioso tardío, aunque cada uno de ellos aisladamente puede ser muy antiguo. Es necesario al estudiarlos precisar cuidadosamente en cada referencia de cuál de ellos se trata, no aceptarlos sin más averiguación como interdependientes en cualquier época por el hecho de que lo fueran en tiempos de la Conquista.

Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1942 (Arqueología, Conclusión 3).

4 Publicado en *México a través de los siglos,* tomo I, pág. 351.

5 Comparar con TORQUEMADA, *Monarchia Indiana,* lib. VI, cap. XXXVIII: "Al dios Quetzalcoatl pintaban en un ídolo muy grande y disforme, barbado y *largo de rostro*".

No deducir, por ejemplo, la observancia del culto de la estrella Venus en tal época en tal lugar por el simple hecho de encontrar representaciones del dios del viento ni aceptar sin más ni más que la serpiente emplumada simbolice forzosamente las ideas del complejo Quetzalcoatl en cualquier tiempo y lugar. El omitir tales precauciones ha producido, y sigue produciendo, tremenda confusión.

Analizando pues ese complejo encontramos:

Quetzalcoatl es dios creador (junto con Tezcatlipoca), dios de la vida, por eso se le invocaba en relación con la concepción y en el parto en unión de los dioses de la generación Ometecuhtli y Omecihuatl (literalmente "el señor dos" y "la mujer dos"), la pareja divina que mora en el cielo duodécimo. En este aspecto los cronistas lo confundieron frecuentemente con Ehecatl y así Sahagún dice de él refiriéndose a la creación del sol en Teotihuacán: "Quetzalcoatl que también se llama Ehecatl"; y por otra parte "atribuían el viento a un dios que llaman Quetzalcoatl"; la *Histoire du Méchique* atribuye la creación del cielo y de la humanidad actual a Ehecatl (en unión de Tezcatlipoca) y también del sol y no lo menciona como Quetzalcoatl. Y se le encuentra representado en códices prehispánicos como dios de la vida igualmente en figura de Ehecatl, no de serpiente emplumada.

Personificando al planeta Venus es un dios estelar doble (Tlahuizcalpantecuhtli-Xolotl, alusión a los dos aspectos en que se aparece ese astro) muy importante en el ajuste del calendario. En esta advocación es también dios de los gemelos y de los monstruos. Recuérdese que en la leyenda de Ce Acatl Topiltzin se dice que se transformó en la estrella cuando fué incinerado en Tlatlayan, este acontecimiento ocurrió —según los Anales de Cuauhtitlan— en un año ce acatl que puede corresponder al 895 de la era cristiana, al 947 ó al 999.

En otro aspecto es Ehecatl, dios del viento, que precede y barre los caminos a los dioses de la lluvia. Para su culto se erigían templos redondos.

Dada la falta de relación natural en los tres conceptos apuntados me parece muy probable que esas tres deidades tuvieran origen independiente.

En una categoría intermedia entre los dioses y los hombres Quetzalcoatl aparece como héroe civilizador, a la manera

del Bochica de Colombia o del Viracocha del Perú (misionero como ellos, de rectas costumbres y amorosa condición, a veces demasiado humano —como en el conmovedor episodio en que Titlacahuan-Tezcatlipoca, uno de los tres hechiceros enemigos, le pone delante un espejo para que contemple su envejecido rostro y convence al héroe a que acepte beber pulque, en un anhelo de inmortalidad, labrando así su perdición—, como ellos se fué por el agua prometiendo regresar, se les asemeja aun en detalles: ser barbado, dejar huellas en las peñas...) Inventó la cuenta de los años y la escritura, obtuvo para los hombres el maíz y les enseñó las artes y oficios. Aunque confundido en las crónicas con el hombre o los hombres a que me refiero a continuación, casi todas las invenciones que se le atribuyen son, según evidencias arqueológicas, muy anteriores a la época en que vivieron.

En condición humana es personaje o personajes históricos, rey-sacerdote y caudillo con los hombres de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl entre los nahuas, Kukulcán en Yucatán, Gucumatz en el Quiché, teniendo estos últimos nombres el mismo significado de serpiente emplumada.

Pero ¿son todos ellos la misma persona? En diferentes tradiciones mexicanas aparece: como caudillo de unas gentes que llegaron por mar y desembarcaron en Pánuco (en la Huaxteca), de allí fué a Tollan —donde fué sumo sacerdote— y más tarde a Cholula donde estuvo mucho tiempo, después que fué arrojado de este lugar marchó al Nonoalco (las tierras de Tabasco, donde la lengua cambiaba). Como hijo de Mixcoatl y Chimalma, nacido en un lugar del actual Estado de Morelos, que fundó Tollan y emigró hacia Tlillan Tlapallan (Tabasco y Yucatán) en 895, 947 ó 999.[6] Y como llegado a Cholula de las partes de Yucatán, es decir viajero de este a oeste.

En las historias mayas: según Fray Diego de Landa, Kukulcán llegó a Chichén, del oeste, *antes, con* o *después* que los

---

6 En los calendarios mexicanos años con el mismo nombre, por ejemplo ce acatl, recurrían cada 52. De aquí la posibilidad de confusiones en la interpretación de los jeroglíficos cronológicos y de equivocar la correlación de fechas indígenas con las de nuestro calendario en múltiplos de esa cantidad. Las fechas arriba consignadas son las probables, aceptando las ideas de W. Jiménez Moreno sobre la cronología de los *Anales de Cuauhtitlán*.

invasores itzáes que introdujeron en Yucatán la herejía y cambiaron el patrón de vida maya. Las versiones contradictorias que obtuvo Landa de sus informantes pueden no serlo si hubo varios Kukulcán que llegaron a Chichén en diverso tiempo. Ese caudillo construyó allí un templo redondo en honor del



La serpiente emplumada en Chichén Itzá (según Spinden).

dios del viento (dato a tomar en cuenta para el estudio de la integración del complejo Quetzalcoatl), fundó Mayapán y vivió en ella varios años y regresó a México[7] deteniéndose al paso en Champotón para construir un templo (semejante al de Chichén) sobre una roca en el mar. En el libro de Chilam Balam de Chumayel, que contiene tradiciones muy remotas escritas en lengua maya en el siglo XVIII, se afirma que llegó

[7] Generalmente se recuerda solamente el movimiento de Quetzalcóatl de oeste a este, que es sin duda de principal importancia en la historia del sureste de México. Por eso es oportuno señalar que hay crónicas, mexicanas y mayas, que se refieren a viajes de oriente a occidente.

con los itzáes en un katún 4 Ahau (967-987 de nuestra era); pero un Nacxit Kukulcán (Nacxitl, cuatro pie es uno de los sobrenombres de Quetzalcoatl, Nacxit es una forma arcaica o dialectal) aparece en el Chilam Balam de Tizimín como vencedor de Chac-xib-chac, señor de Chichén, episodio que se fecha en el katún 8 Ahau (1184-1204), más de dos siglos después y que los otros libros de Chilam Balam —y el mismo de Tizimín en otros pasajes— atribuyen a Hunac Ceel, señor de Mayapán; por eso se ha identificado a Kukulcán con Hunac Ceel o se ha sugerido que el señor de Mayapán llevara aquel título por determinado cargo, seguramente eclesiástico.

En el Popol Vuh, libro sagrado de los quichés de los Altos de Guatemala, son mencionados Nacxit y Gucumatz.

Aunque algunas de las tradiciones mencionadas pueden ajustarse entre ellas refiriéndose a una sola persona, las más son inconciliables sobre esa base, pero no si Quetzalcoatl-Kukulcán fuera nombre llevado en varios tiempos por diversos individuos o título y dignidad aplicable a diferentes personas.[8] Tal cosa es muy probable pues sabemos que en la época azteca llevaban el título de Quetzalcoatl los dos sumos sacerdotes del Templo Mayor de Tenochtitlán y también se honraba con él al rector del Calmecac, la escuela de los hijos de los nobles de la cual el dios era numen tutelar.[9]

3

Un punto interesante en que crónicas mayas y mexicanas coinciden es el de referirse a Quetzalcoatl como un hombre, sacerdote o caudillo, que después de su partida (hacia levante en las fuentes mexicanas, hacia poniente en las mayas) fué deificado.

La deificación no es excepcional aquí. En el centro de México se cuenta que Huemac, rey de Tollan, perseguidor de Quetzalcoatl en una versión, se hizo adorar por dios en una extensa región del sur de Puebla; se ha pensado que Mixcoatl y Huitzilopochtli fueran también héroes divinizados. En Yucatán se dice que Itzamná, dios del cielo, deidad suprema en

---

8 Así piensan Tozzer, Roys, Thompson.

9 Sahagún, lib. III, cap. IX, lib. VI, caps. XXXIX, XL.

tiempos de la Conquista, fué antes hombre; también parece haberle sido Kak-u-pacal, dios de la guerra; recientemente ha sido aclarada la existencia de un culto de antepasados deificados de los linajes en los cuales se originan los modernos apellidos mayas.[10]

Hay la posibilidad de que un hombre, o más bien la síntesis de varios hombres que llevaban el mismo nombre o título, haya sido elevada a la categoría de héroe civilizador (o asimilada a uno antiguo) primero, deificada después.

Un estudio reciente sobre la mitología sudamericana define a los héroes civilizadores y se refiere a su deificación en términos que parecen poder aplicarse punto por punto a nuestro Quetzalcoatl. "El héroe civilizador, a veces una sola y única persona con el creador, es un personaje inquieto, que permanece en la tierra para dotar a los hombres de técnicas y leyes que les permitan subsistir como individuos y como miembros de una sociedad. La distinción entre creador y héroe cultural de una parte y los dioses de otra es frecuentemente muy difícil de precisar. El papel del héroe civilizador en el ritual es mínimo y aún nulo pero por otra parte siendo el creador y héroe fundamento de todas las cosas muchas veces ha sido elevado al rango de divinidad y aún al de dios supremo. Así sucedió con Viracocha, dios sublime y misterioso ponderado en poemas metafísicos, que debe su rango e importancia a las especulaciones teológicas del clero, siendo originalmente creador, héroe civilizador y transformador del tipo corriente en América del Sur".[11]

¿No estaremos ante un caso paralelo? Si así fuera la divinización sería, con apoyo en las fuentes históricas, posterior a los siglos IX o X y la nueva deidad habría incorporado entonces o posteriormente a otras (la estelar del lucero del alba medidor del tiempo, la del viento) probablemente ya adoradas independientemente con anterioridad.

---

[10] ROYS, *Indian Background of Colonial Yucatan*, pág. 78.

[11] ALFRED MÉTRAUX, *América Indígena*, Vol. VI, No. 1.



El dragón celestial arrojando agua a la tierra, la diosa del agua con una serpiente en la cabeza y el dios de la lluvia. Según el Códice Dresden.



Ehecatl - Tlahuizcalpantecuhtli, arriba; y Tlaloc, dios de las aguas, abajo. Según el Códice Borgia.



Arriba: Quetzalcoatl, ataviado como Ehecatl-Tlahuizcalpantecuhtli, frente a su enemigo Tezcatlipoca. Abajo: Tlaloc. Según el Códice Borbónico.



¿Quetzalcoatl o Tlaloc?
El templo de la Serpiente Emplumada de Teotihuacán.



La Serpiente Emplumada en Xochicalco.



Uno de los tlaloques sembradores en las pinturas del Palacio de Tepantitla, Teotihuacán.

4

"La bandera de papel ha sido enarbolada hacia los cuatro puntos cardinales; no es ya ésta la hora de la tristeza",[12] regocijémosnos para honrar a Tlaloc, dios de la lluvia, señor de las verduras y frescuras que da las yerbas, árboles y frutas y los mantenimientos necesarios para la vida corporal; el Nahualpilli, príncipe hechicero, el que hace brotar, generador de la vegetación; el pintado de rojo; el pintado con hule; el que lleva el escudo adornado con la figura de la flor de agua; el Ocelocoatl, la serpiente jaguar; Tlalocatecuhtli, señor del Tlalocan, la casa de turquesas, tierra de riquezas y paraíso terrenal donde siempre hay verduras, maizales verdes y toda manera de flores y frutas que jamás se secan, y siempre es verano, siempre las yerbas están verdes y las flores frescas y olorosas, allí en el Tlalocan, en la montaña Poyauhtlan donde con sonajas de niebla se atrae el agua, se llama a la lluvia. El envía también el granizo, los relámpagos y rayos, tempestades de agua y los peligros de los ríos y de la mar. ¡Muévanse las sonajas de alegría que son báculos de los señores dioses del agua! la bandera de papel ha sido enarbolada hacia los cuatro puntos cardinales.

Tlaloc, dios de la lluvia y de las direcciones del mundo. En pueblos no nahuas lleva diversos nombres: Chac maya, Cocijo zapoteca, Tajín totonaca, Tohil quiché. . .

Ocelocoatl, serpiente-jaguar, es una de sus invocaciones. Hay una evolución en las representaciones de Tlaloc (reflejando probablemente transformaciones teológicas) que partiendo de una deidad jaguar, de la tierra y de las aguas, de la religión "olmeca"[13] agrega rasgos serpentinos (comenzando quizá por la lengua bífida) a los felinos primordiales y termina en el Horizonte Mixteca-Puebla figurando a veces el rostro del dios de la lluvia por medio de cuerpos entrelazados de serpientes, con exclusión del simbolismo del jaguar (conservado en cambio por otras deidades desdobladas del concepto original). Ambos animales son los de mayor importancia reli-

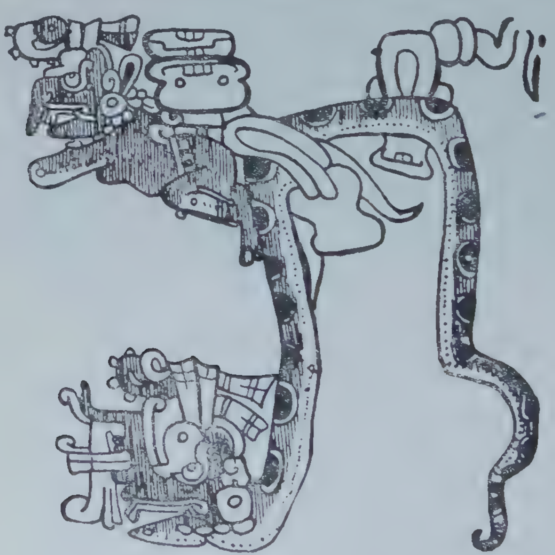
12 Tlaloc icuic, himno ritual del dios de la lluvia.

13 Miguel Covarrubias, Cuadernos Americanos, 1946, 4, pág. 168.

giosa en México (incluída la zona maya) especialmente en tiempos anteriores a la era Mixteca-Puebla, antes de que el águila de las estepas norteñas adquiriera dignidad esotérica al adoptarse en el centro del país el culto de los dioses de la guerra y la ofrenda de corazones humanos al dios solar concebido como guerrero.

En aquella invocación se alude a la encarnación de elementos de la naturaleza regidos por Tlaloc en esos animales. Dejaré para otra ocasión el estudio del significado teológico del jaguar para tratar aquí solamente la relación de la serpiente con los dioses de la lluvia, que puede arrojar luz sobre el problema de Quetzalcoatl.

En la mitología indígena serpientes y lluvias están estrechamente relacionadas; se considera a esos reptiles como imagen del rayo, por eso llevan serpientes en sus manos los tlaloques, los mensajeros de Tlaloc que reparten las lluvias —las aguas buenas y las aguas malas, el granizo y la helada— y los relámpagos y truenos; hay también la serpiente de nubes (mixcoatl). Los zapotecas actuales cuentan todavía de una serpiente bicorne que provoca inundaciones al caer del cielo; los coras y huicholes conservan también ideas sobre la íntima relación de aguas y serpientes. El cetro-maniquí (instrumento ceremonial



Chac, dios de las aguas, con cuerpo de serpiente, según el Códice Tro-Cortesiano.

maya) estaba formado por una imagen del dios de la lluvia en uno de sus diversos aspectos con una de las piernas (o quizá el falo) y a veces todo el cuerpo transformado en serpiente, para afirmar así más inequívocamente la naturaleza de la figura. En los códices mayas el dios de la lluvia aparece frecuentemente asociado con serpientes y en ocasiones figurado con cuerpo de serpiente y la diosa del agua (equivalente a la mexicana Chalchihuitlicue, hermana de Tlaloc) lleva anudada a la cabeza una serpiente; el reptil también aparece asociado con agua y lluvia sin mostrarse la imagen del dios.

5

Y ahora, después de haber enarbolado las banderas de papel en honor del Ocelocoatl, volvamos a las plumas de quetzal que adornan el cuerpo de la serpiente.

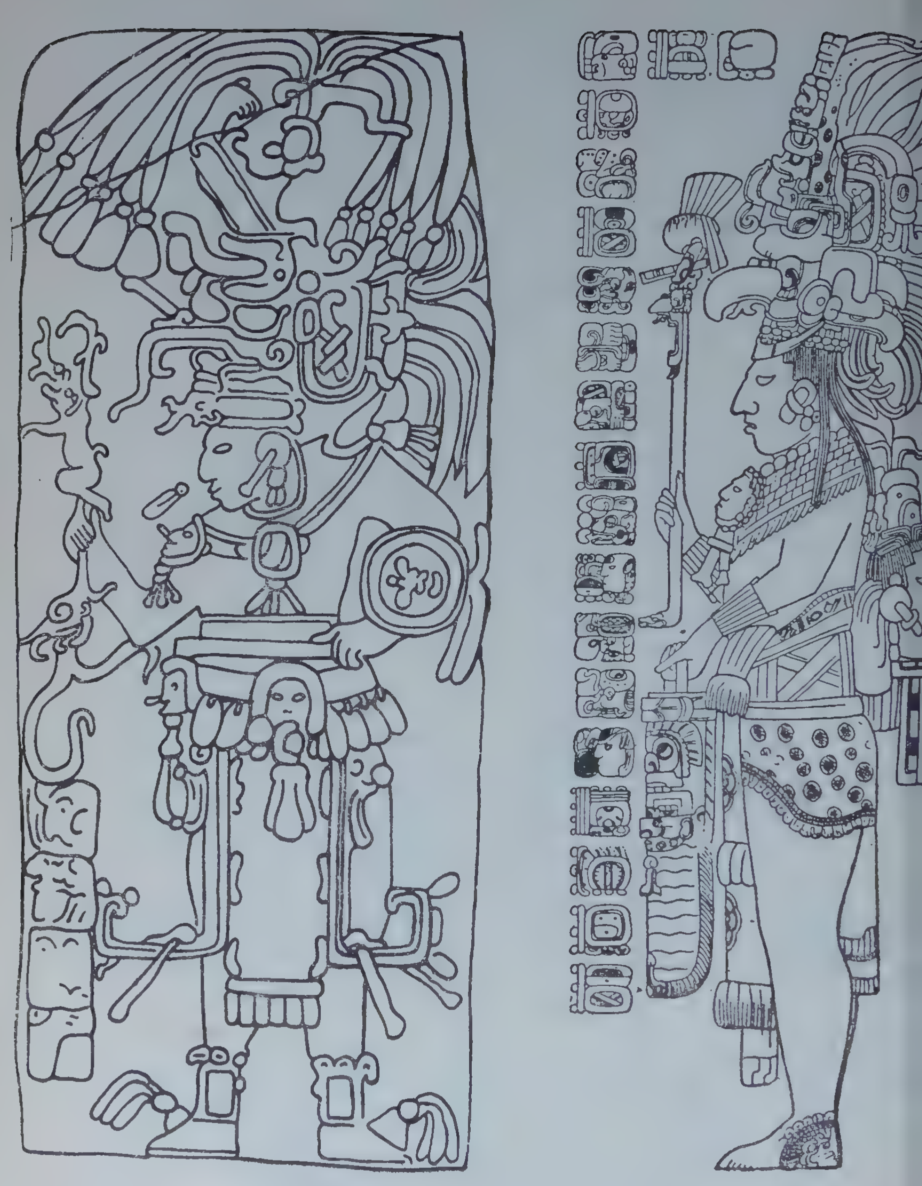
Aunque predispuesto contra ello, Seler reconoció la presencia de serpientes emplumadas en la iconografía del Viejo



Serpiente emplumada en Copán (según Spinden).

Imperio Maya, por lo menos en Copán,[14] es decir anteriormente a que los invasores itzáes introdujeran la "idolatría" (léase, el culto de Quetzalcoatl) en Yucatán; también se encuentra el pájaro-serpiente que es una variante para expresar la misma idea. Podría argüirse que esa adoración puede ser muy antigua en el centro de México y haber sido llevada a

14 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde*, Bd. I, pág. 702.



Sacerdotes mayas con cetros maniquí.

Copán antes que al norte del país maya. Pero el descubrimiento en 1942 de un palacio con pinturas murales en las ruinas de Teotihuacán arrojó luz sobre el simbolismo de la serpiente emplumada en tiempos anteriores a los toltecas (afortu-

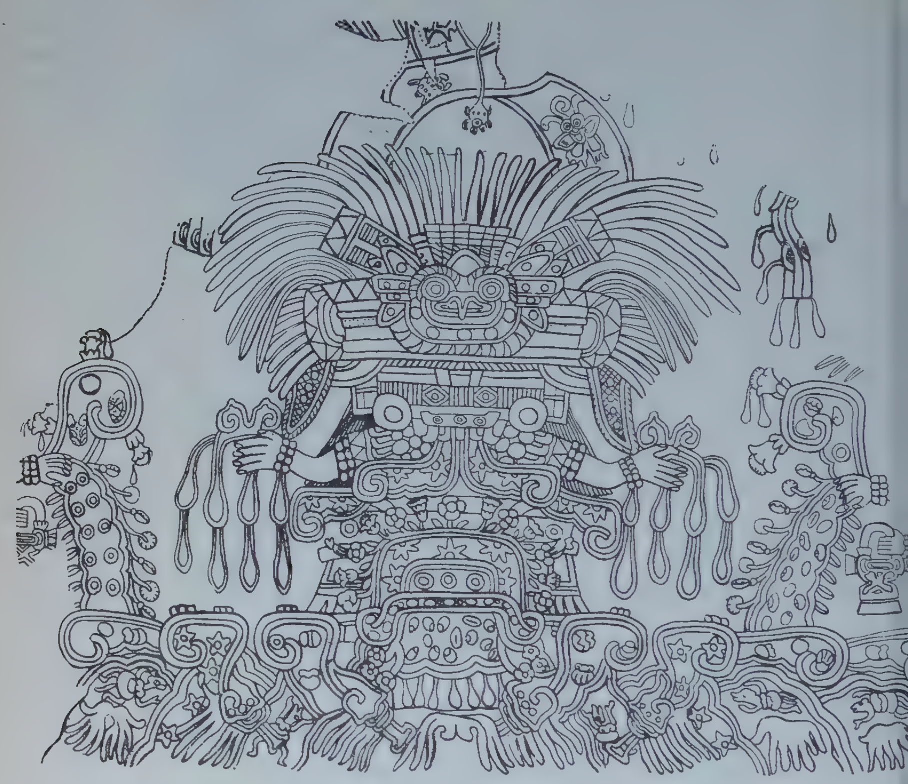


El pájaro-serpiente en Palenque (según Spinden).

nadamente ya entonces habíase demostrado que Teotihuacán *no fué* la ciudad de Quetzalcoal).[15] En esas pinturas está representado el dios de la lluvia en diversos aspectos, vemos allí al pintado de rojo, al que surge de las aguas del mar para derramar sobre la tierra lluvias fecundas y la maravillosa pintura del Tlalocan, el paraíso enmarcado por serpientes entrelazadas, decorada la una con estrellas de mar y la otra con tortugas y abrazando en sus ondulaciones cabezas de Tlaloc y de los tlaloques.[16] En la otra faz del muro en que está pintada esa escena se ve una procesión de ministros de ese dios que marchan cantando himnos de abundancia, arrojando a tierras semillas y piedras preciosas. Son seguramente sacerdotes de Tlaloc Nahualpilli, el que hace brotar, príncipe hechicero que estimula la fecundidad de la tierra; pues bien, esos personajes van vestidos con atavíos de quetzalcoatl (con minúscula): yelmo o máscara en forma de cabeza de serpiente, ricos mantos de pluma y grandes penachos de ondulantes plumas verdes de quetzal, y forman la orla del cuadro serpientes (de cascabel) emplumadas, quequetzalcoa. El dios que preside la escena del Tlalocan lleva el mismo disfraz que hizo el Coyo-

15 Véase Jorge Acosta, Cuadernos Americanos 1942:2, 1943:6.
16 Cuadernos Americanos 1942:6.

tlinahual para Ce Acatl Topiltzin: máscara de serpiente con colmillos y con lengua bífida (recuérdese la xiuhcoaxayacatl) y esplendente quetzalapanecayotl, pero en estas pinturas no cabe duda, es el dios de la lluvia el ataviado de esa guisa.



Tlaloc de Tepantitla.

Y también hay en la tradición maya alusiones a la serpiente emplumada en conexión con los dioses de las aguas. En la historia del Once Ahau Katún del Chilam Balam de Chumayel se menciona (en la forma obscura, alegórica, que usa esa relación) la Serpiente de Vida, serpiente cascabel con plumas de quetzal, en relación con Bolon Tzacab, el nueve generaciones, el eterno, que parece ser una forma de aquellos dioses. Y en los libros rituales de los tzeltales de Chiapas, Cuchulchán, es decir Serpiente Emplumada, era representado en forma de hombre serpiente, con el séptimo signo y los

intérpretes explicaban ser la serpiente emplumada que va por el agua; "este relato[17] parece identificar Cuchulchán con el dios de la lluvia porque en los libros calendáricos el dios de la lluvia tiene el séptimo signo".

Persisten todavía leyendas en el Estado de Guerrero que se refieren a serpientes voladoras, serpientes aladas que se sumergen en lagunas u ojos de agua, posible reminiscencia del mito que relacionaba las aguas con las serpientes emplumadas. Y hoy en el norte de Puebla (según me informó el prof. R. H. Barlow) un aguacero es un quetzalcoatl.

6

Curiosamente (la mitología mexicana es pródiga en sorpresas) siguiendo a la serpiente emplumada nos damos de manos a boca con Xipe Totec, nuestro señor el desollado que llega elegantemente vestido con la piel arrancada a un sacrificado.

Xipe Totec Yoallauana, nuestro señor el desollado bebedor nocturno; nacido en Tzapotlan, pueblo de Xalisco; honrado de aquéllos que vivían a la orilla de la mar, por los de Yopitzinco, los yopimes o tlapanecas, los embijados, pintados de rojo; Tlatlauhqui, colorado él mismo; el de los labios untados con hule; dios de la primavera, de la renovación de la vegetación, se le pide la lluvia, el agua de piedras preciosas (para llamarla usa también bastón de sonajas) y la abundancia de maíz y se le ofrecen las primicias de la cosecha.

Se le pide la lluvia para que la tierra sedienta cambie su disfraz de serpiente de fuego, xiuhcoanahualli, por el de serpiente quetzal, quetzalcoanahualli, que descienda su agua de piedras preciosas para que la xiuhcoatl, la culebra de fuego, la sequía, se torne en quetzalcoatl, la tierra cubierta de vegetación, para que reverdezca.[18]

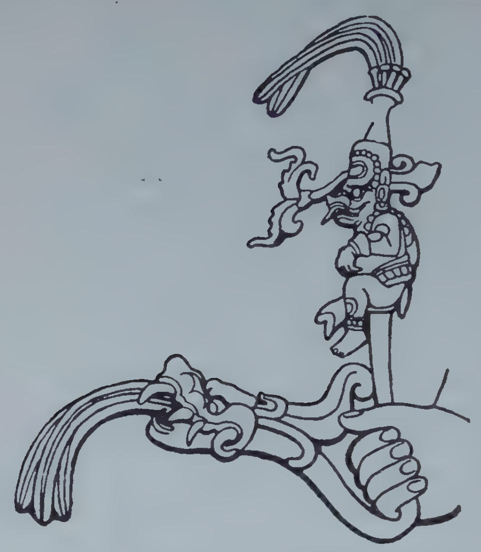
Y ahora podemos ver claro el simbolismo antiguo, anterior a la herejía de Ce Acatl Topiltzin, de las plumas de quetzal sobre el cuerpo de la serpiente: son la renovación de la vegetación para la cuál son necesarias las aguas buenas,

---

17 Dice Seler, ob. cit. pág. 675.

18 Xippe icuic, Totec (Himno ritual del desollado, nuestro señor).

las lluvias fecundas de Tlalocatecuhtli. Ese simbolismo está bellamente expresado en el cetro-maniquí de la estela E de Quiriguá, donde la figura de un dios de la lluvia coronado



El cetro-maniquí de la estela E de Quiriguá (según Spinden).

con plumas se prolonga en apéndice serpentino de cuya boca salen tres ondulantes plumas de quetzal.

7

Y después de la sorpresa que nos dió Xipe —ese señor elegantemente vestido con una piel humana, ajena— será bueno recapitular para ver a donde hemos llegado.

La serpiente emplumada no es exclusivamente representación de Quetzalcoatl (como dios de la vida, del tiempo, del viento, como héroe cultural o como personaje histórico) en la iconografía del centro y sur de México y norte de América Central. Por lo menos en épocas anteriores a la tolteca su significación teológica es en relación con los dioses de las aguas y de la vegetación.

Hay buenas razones (no expuestas en este trabajo pero bien conocidas de los especialistas) para considerar a los dioses

de las aguas como los principales en la mitología de aquella área, especialmente antes del advenimiento de los dioses de la guerra y de la caza con la edad Mixteca-Puebla. Según J. E. S. Thompson ("The Moon Goddess in Middle America") la introducción de la idolatría en Yucatán, por los itzáes de Kukulcán, significa la sustitución de los dioses antiguos de la naturaleza (Chac de los mayas, Tlaloc del centro de México) por deificaciones de ideas menos identificables como fuerzas naturales, elaboradas por la clerecía, como la deidad del planeta Venus.

Hay la posibilidad de que el dios Quetzalcoatl sea un héroe cultural o un hombre divinizados, que asimiló a otros dioses.

No conozco, ni me han sido señaladas en las discusiones públicas y privadas que he mantenido sobre este tema, evidencias de que ese *culto complejo* sea anterior a la era tolteca.

Puesto que en el Xippe icuic, himno mexicano del dios de la vegetación nueva, se menciona a la serpiente emplumada significando la renovación vegetal no hay seguridad de que todas las serpientes emplumadas del Horizonte Mixteca-Puebla se refieran al dios Quetzalcoatl.

En tiempos anteriores a ese Horizonte es muy poco probable que tengan ese significado (Quetzalcoatl). En consecuencia la atribución que se ha hecho de templos decorados con serpientes emplumadas (Teotihuacán; posiblemente Xochicalco, dependiendo de la fecha aún no averiguada de construcción del templo de la serpiente) al culto del dios Quetzalcoatl es muy inverosímil. Insistir en que, aparte del significado teológico, una serpiente emplumada es una quetzalcoatl es un juego de palabras que ha producido ya demasiadas confusiones. A los Quetzalcoatl personajes históricos no hay que tomarlos en cuenta, en este punto, por razones cronológicas. Hay otros motivos [19] para creer que el Templo de la Serpiente Emplumada de Teotihuacán es un monumento del dios de la lluvia. Para la zona maya Thompson [20] ha demostrado que muchas fachadas decoradas indebidamente identificadas en rela-

---

19 ARMILLAS, *Los dioses de Teotihuacán*, Anales del Instituto de Etnología Americana, Univ. Nal. de Cuyo, Mendoza, tomo VI, 1945.

20 Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, tomo I.

ción con el culto de Quetzalcoatl expresan en realidad la idea de monstruos celestiales relacionados con los puntos cardinales y las aguas.

Es necesario revisar con los criterios expuestos mucho de lo publicado sobre mitología mesoamericana. Se ha hecho notar que el culto de Quetzalcoatl ha sido malentendido, que se le ha dado una extensión indebida. Hay que arrancarle a esa figura algunas plumas y reducirla a sus justas proporciones.

¿Pero por qué a la compleja deidad de la vida, de la estrella Venus (y en consecuencia del tiempo) y del viento se le da el nombre de Quetzalcoatl, simbolismo que no explica ninguno de sus aspectos? Faltan datos para contestar. De modo puramente hipotético es posible suponer que el personaje histórico alrededor del cual se realizó, según se desprende de las leyendas alusivas, esa composición ostentara la dignidad de sacerdote mayor del dios de las aguas, supremo en la religión del centro de México en la época anterior a los toltecas, investido probablemente de poder temporal, y que ese título fuera ya entonces, según parece estar representado en las pinturas de Teotihuacán, Serpiente Emplumada, como lo era en tiempos aztecas. Así el reformador Ce Acatl habría pasado a la posteridad nombrado con uno de los adjetivos, Quetzalcoatl, del dios abjurado.

PRISMA DE LOPE DE VEGA: LO CLASICO, LO ESPAÑOL, LO UNIVERSAL

Por *Guillermo de TORRE*

¿Lope, clásico mundial?

Si Lope de Vega es la cumbre cimera del teatro español clásico, así como Cervantes su imparidad novelesca, si Quevedo señorea el ingenio, Gracián lo aforístico y San Juan de la Cruz encarna la más penetrante voz lírica, cabría preguntarse por qué la obra del primero no goza de plena vigencia, de actualidad inmarcesible y cotidiana —al modo de Shakespeare— y por qué de hecho no cuenta en la universalidad efectiva.

Estas interrogaciones no son gestos caprichosos, alardes de descontento intelectualista, ni mucho menos resquemores de nacionalismo suspicaz —como casi todos los que arrastra cualquier confrontación de lo nacional con lo universal. Su contraste con la realidad de los hechos puede hacerse todos los días. Veamos, por ejemplo, uno de los últimos libros llegados a mis manos sobre literatura mundial. Se titula cabalmente *Preface to world literature* (New York, 1940) y en uno de los apéndices su autor, Albert Guérard, profesor en la Universidad de Stanford, traza una nómina de "clásicos del mundo", después de haber comparado cuatro colecciones universales, editadas en inglés actualmente: Oxford Press World's Classics, Everyman's Library, Modern Library y Harvard Classics. Pues bien, en lo concerniente a literatura española, Guérard sólo incluye, a más de *Don Quijote, El mágico prodigioso* y *La vida es sueño,* de Calderón. Respecto a Lope, advierte: "Es un prodigio, pero no tiene una sola obra maestra capital que cristalice su enorme producción". (¿Y *La Dorotea?* ¿Y *Fuenteovejuna?* preguntaríamos. Pero más adelante recogeremos el reproche).

Sigamos ahora con esta inquisición, a través de libros extranjeros últimos, particularmente ingleses, pues en esta lengua es donde más abundan las obras de conjunto. En las 861 nutridas páginas de una historia también reciente —pero cierto que "informal"— como la de Ford Madox Ford, *The march of literature* (1938), no exhaustiva, pero tampoco restricta, como indica el subtítulo (*From Confucius to modern times*) ni siquiera figura mencionado el nombre de Lope de Vega; de literatura española clásica sólo aparecen breves referencias a la novela picaresca y a Cervantes, Quevedo y Calderón. En otro libro que tampoco puede considerarse una historia cabal, *The pleasures of literature,* por John Cowper Powys (1938) y es más bien una serie de estudios sobre algunas grandes figuras universales, desde la Biblia y Homero hasta Proust, idéntica omisión.

Si hojeamos historias de conjunto que a fines del siglo pasado o comienzos del actual gozaron de bastante notoriedad —y fueron traducidas al castellano— como las de Loliée, Gonblanc, Bouchet, etc., advertiremos, si no omisiones, sí reticencias o superficialidades a propósito de Lope de Vega. Algo más extenso es el espacio que se le concede en historias generales de este siglo, como las de Klabund y Van Tieghen. Sólo en la más reciente, extensa —y parejamente valiosa en algunos aspectos— historia universal literaria de Prampolini, merece reflexiva atención.

Tampoco ha sido muy favorecido Lope en esas listas de los "cien mejores libros" y recuentos parecidos que suelen hacerse desde que en el siglo pasado compuso una John Lubbock. Este, fuera del *Quijote,* no incluyó ninguna otra obra española, mientras hizo superabundar los libros ingleses y norteamericanos, algunos de ellos tan discutibles o pasajeros como *Los últimos días de Pompeya,* de Lytton, o simplemente grotescos como *Ayúdate a ti mismo,* de Smiles. En la "biblioteca ideal" de Augusto Comte, antecedente de este género de selecciones, que se componía de ciento cincuenta obras, una de ellas estaba dedicada globalmente al teatro español. En cambio —excepción favorable y casi única— hay un tomo aparte consagrado a Lope de Vega en el índice de la "Collection des cent chefs d'oeuvre de la littérature étrangère" que publicaba en París La Renaissance du Livre, bajo la dirección de M. Wilmotte; y

digo en el "índice" solamente, pues no tengo ninguna seguridad de que llegara a ver la luz, ya que dicha biblioteca, por desaparición de la casa editora, quedó trunca pocos años antes de la guerra mundial número 2.

Se alegará contrariamente que no escasean ni mucho menos los libros extranjeros donde se rinde a Lope pleno y entusiasta tributo, situándole en un plano universal, según acontece con las obras —siglo pasado— de Schlegel, Grillparzer, Morel-Fatio, Wolf, Schack, y más modernamente en las de Rennert, Pfandl, Vossler, Carayon, etc. Cierto, pero adviértase que son obras de especialistas, interesados por un motivo u otro —a veces algo sectariamente: Pfandl— en ciertas características de la literatura española. Eso es normal. Lo que quisiéramos es ver a Lope en las obras comunes, alternando con los autores de rememoración frecuente.

En último extremo podrá argüirse que tales omisiones o retaceos poco importan con un autor dramático, si sus obras siguen representándose frecuentemente y forman parte del patrimonio clásico realmente disfrutado y vigente. Mas tampoco en este punto la realidad de los hechos nos da plena satisfacción. Salvo tres o cuatro comedias, que debieron su nueva fortuna a comienzos de siglo y en los años penúltimos, a circunstancias particulares, al lucimiento por parte de la actriz o el actor que encarnaban las protagonistas, o al incentivo de su remozamiento escénico, —tales son los casos de *Fuenteovejuna,* representada en España durante la segunda República por el teatro de La Barraca, bajo la dirección de Federico García Lorca; de *La dama boba,* restaurada por el mismo escritor con gran éxito, merced a la conversión de esta comedia en "espectáculo", en un teatro de Buenos Aires, hará una docena de años— el resto del vastísimo repertorio lopesco yace casi en el olvido.

El problema de su universalidad

Al llegar a esta cruda comprobación se reproducen en nuestra mente aquellas perplejidades, aquellas desazonadoras interrogaciones que Américo Castro —con criterio exigente más que descontentadizo, con rigorismos de verdadero crítico y no de beato repetidor— se planteaba en su incitante epílogo al libro biográfico escrito en colaboración con Rennert. La gloria de

Lope, venía a decir, como la de otros clásicos españoles, y a diferencia de lo que acontece con los extranjeros, es asunto "cuestionable y cuestionado". Nos hallamos, agregaba, ante un arte que en apariencia refleja el genio de la raza, y que en realidad es patrimonio de unos pocos eruditos. Por consiguiente, escribía textualmente, extremando el ahinco buceador, "la primera dificultad que surge en el ánimo es saber si hay que presentar a Lope como una realidad curiosa, como algo que debe constar dentro de la historia de España, o francamente como una manifestación literaria oue debe figurar junto a los grandes escritores del mundo".

¿Qué origina esta duda? Aparte los motivos anteriormente expuestos, estas dos salvedades que Castro articula así: "la primera, que Lope no tiene valor extraordinario sino como poeta dramático; la segunda, que aun su mérito como dramático sólo es perceptible para los españoles, pues sus cualidades, fruto de una observación directa del ambiente en que vivió, se desvanecen casi en absoluto al pasar a medios extraños". Y puesto ya en el despeñadero de las dudas atenazadoras no recata la más lancinante, a saber: "si no estaremos confundiendo el concepto de la excelencia artística con el hecho de la portentosa fecundidad de Lope, quien, además, con su vida inverosímil hizo todo lo necesario para que los modernos lo considerasen como un tentador espejismo". "En suma —concluye— "¿no estaremos examinando una realidad literaria con los criterios que debiera aplicarse más bien al estudio de un singularísimo caso psicológico?"

Tal el haz de interrogaciones flecheras que se clava inexorablemente sobre Lope cuando intentamos algo más que pespuntear su deslumbrante perfil y queremos llegar al meollo de su realidad esencial. Con todo, a la última cuestión pudiera replicarse que la vida en Lope y de Lope no es algo que quepa aislar de la masa de su obra, que puestos a experimentar el encandilamiento de una existencia tan colmada ésta no nos imantaría con luces reverberantes en un siglo como el suyo (donde el diapasón medio de la existencia humana era tan alto, donde superabundan las vidas increíblemente pródigas) si junto a ella, mejor dicho, radicalmente fundida con ella, no coexistiera asimismo una obra colmada. Esto no significa negar que efectivamente esa vida por sí misma merezca ser tenida

como un interesantísimo, impar, caso psicológico, de resonancias enormemente sugestivas.

Pero aun soslayada esta última objeción, quedan en pie las anteriores cuestiones. Empero su complejidad pudieran reducirse a una: el problema de la universalidad de Lope, y tratar de resolverlo inquiriendo hasta qué punto tal universalidad es efectiva, y a la par de otras europeas, coetáneas o posteriores, las de Shakespeare y Milton, las de Racine y Goethe, *verbi gratia,* o por qué razones no lo es.

Conceptos del clasicismo

ESTE problema de determinación de la universalidad, difícil en cualquier caso, lo es especialmente en la literatura española, y llega a su último extremo con Lope de Vega, ya que está ligado a otro más amplio que lo ciñe o implica: el de su clasicismo. Habitualmente nos hemos acostumbrado a considerar universalidad y clasicismo como términos correlativos, casi homólogos, y de conexión obligada. Parecería que el clasicismo de un arte determina su universalidad y que sin aquella condición nunca logrará rebasar la órbita nacional. Recíprocamente se sobreentiende que al admirar la universalidad de un escritor se gustan y ensalzan aquellas virtudes consideradas por tácito acuerdo, pero sin fijación expresa, como clásicas.

¿Es exacta tal perspectiva, es certero este modo de razonar? Sin ánimo dogmático, sin pretender tampoco resolver el problema —tan complejo, tan difícil—, entiendo que la relación clasicismo-universalidad necesita ser replanteada y que deberíamos comenzar por dejar a un lado cuantas nociones perezosas circulan a su respecto. Las más dañinas tienen su origen en la identificación beata y apresurada del clasicismo con lo francés; mejor dicho, con ciertas virtudes decantadas y ensalzadas de claridad, mesura y equilibrio que se asignan globalmente a la literatura y al arte franceses, aunque allí mismo tengan sus excepciones. Ya en otros lugares (en mi ensayo preliminar de *La aventura y el orden,* en un capítulo de mi *Guillaume Apollinaire*) me he alzado contra tal criterio simplificador y falseador con razones más extensas que no he de repetir aquí. Sin embargo, insistiré en lo esencial: ¿por qué solamente han de ser consideradas clásicas, y por ende universales —o a la inversa

pues son términos reversibles— aquellas ponderadas virtudes que sellan los partos gálicos del siglo XVII? Ya los mismos franceses, los más alertas y disconformes contra el lugar común, han comenzado a reaccionar contra él. André Gide no ha vacilado en escribir (*Incidences*) que hay obras enormes que no son clásicas en modo alguno, agregando que el clasicismo le parece una invención francesa. Respecto a España afirma taxativamente: "Ni Don Quijote, ni los dramas de Calderón son clásicos ni románticos, sino puramente españoles". Investigadores y críticos en libros últimos, como Henri Peyre (*Le classicisme français*) y Gonzague de Reynold (*Le* XVII*e. siécle. Le classique et le baroque*) se elevan sagazmente contra ese concepto limitativo de lo clásico. Pero a buen seguro que nadie ha ido más lejos ni ha visto más claro en este punto como Helmut A. Hatzfeld (*El predominio del espíritu español en la literatura europea del siglo* XVII) al afirmar categóricamente que no hay un clasicismo absoluto. "Casi todas las literaturas —escribe— dicen haber alcanzado cada una su propio clasicismo, y en diferentes siglos. El clasicismo italiano de los siglos XV y XVI es un clasicismo renacentista, o clasicismo por excelencia. El clasicismo alemán de comienzos del siglo XIX, es un clasicismo romántico. El clasicismo francés, simplemente porque es un clasicismo del siglo XVII, es clasicismo barroco. Su propósito nacional y consciente es, desde luego, refrenar y dominar todas las huellas españolas, pero las huellas persisten sin embargo".

Esas huellas, como se comprenderá, son de carácter barroco, estilo cuya negación de lo limitado y cuya exaltación de lo infinito sólo podía darse cabalmente en España —según viene a afirmar Gebhardt. Pero cualquier caracterización muy rigurosa correría el riesgo de caer en las simplificaciones racionalistas que vituperamos. Clasicismo, barroquismo, romanticismo y otros estilos afines adquieren dentro del arte y de la literatura hispánicas matices muy especiales. No valen para examinar el fenómeno español las distinciones cerradas que tienen curso en otras grandes literaturas europeas, y el caso de Lope lo demuestra a cada instante. Con razón se ha dicho que en España no hay ruptura de tradiciones desde la Edad Media al Renacimiento. Por eso yerran no sólo quienes niegan empecinadamente —como Klemperer y Wantoch— que en España exis-

tiera Renacimiento, sino también los que pretenden ajustar el concepto italiano o francés de éste a la realidad espiritual hispánica de los siglos XVI y XVII. "España —escribió muy bien Pedro Henríquez Ureña— vive a su manera sus procesos históricos: de su siembra medieval recoge frutos todavía en tiempos muy posteriores; si no aprovecha todas las corrientes del Renacimiento, conserva vitalidad, frescura, sentido de la tierra en su vida espiritual".

Que un concepto mezquino, convencional, erróneo de lo clásico no sirva, por consiguiente, para disminuir a Lope ni estrechar el ámbito de su posible universalidad. Las razones que ponen en litigio esta última son de otra índole. Desde luego Lope no tiene por qué ser tenido como dechado de clasicismo, pues su obra muestra ante todo la dureza de aristas, el escaso pulimento de toda obra precursora. Si no se quiere clasificarle enteramente como barroco habría que detenerse más bien, mirando a su subjetivismo, en sus rasgos prerrománticos, en la "tonalidad romántica" de su obra, según hace Américo Castro. "En Lope —cuida, no obstante, de puntualizar— hay una postura romántica *inicialmente,* pero no llega nunca a formar una filosofía basada en su corazón, ni a resolver en la unidad del individuo su actitud ante la vida; en él se daba, al contrario, un intenso dualismo, reflejo necesario de la concepción racionalista y teológica que inspiraba aquel siglo en España".

Lo excesivo y erróneo del monopolio indebido que cierto concepto francés de lo clásico ha venido ejerciendo, y que hoy tiende a desaparecer, adviértese de modo particular en el juicio común sobre el teatro lopesco. Acostumbrados los franceses, según se ha dicho gráficamente, a encontrar en toda obra de teatro un mecanismo de relojería, caracteres netos, unidad de acción y de lugar, suelen negar universalidad a la obra del autor de *El caballero de Olmedo,* atribuyéndolo en cambio por modo absoluto a las tragedias de Racine. Pero tendiendo a esclarecer este punto, y al refutar unas frases de Morel-Fatio, ha escrito Américo Castro, (prólogo a Tirso de Molina): "Se parte del error que la comedia española no tiene sentido "au délà des monts", y que, en cambio, la tragedia francesa ha sido llevada, tal como es, por Europa, y goza de una permanente vitalidad". "Si hubo un tiempo —agrega lue-

go— en que Europa se inclinó ante la tragedia, esto fué debido a la acción global e intensa de toda la cultura dieciochesca que impuso como moda pasajera las formas del neoclasicismo — como parcialmente hizo el romanticismo que Calderón llegara a todos los públicos de Alemania".

Universalidad y poder político

AÚN habría otra razón de orden extraliterario que el gran investigador deja de lado, pero que a mi juicio es capital. Se reduce, en suma, a recordar que en la época inmediatamente posterior a Lope, cuando lógicamente era de esperar que se hubiera afianzado su imperio literario, la irradiación literaria de su obra —y al mismo tiempo de todas las creaciones intelectuales del Siglo de Oro—, España comienza a perder poderío, mientras que contrariamente Francia, bajo Luis XIV, inicia su curva ascendente. No en vano el siglo de Luis XIV alcanza históricamente su verdadero nombre como el siglo de Malherbe, de Boileau y de Pascal, el siglo de Corneille, de Molière y de Racine. Shakespeare en Inglaterra goza de parejo beneficio: su país comienza a imponerse al mundo, tras la derrota de la Invencible Armada, origen presunto del declinar hispánico. Lepanto (1571) y la batalla de Alcazarquivir con la conquista de Portugal (1580) son los últimos sucesos prósperos que Lope alcanza a vivir. Pero sólo ocho años después de su muerte acontece la batalla de Rocroy (1643), descalabro español mayúsculo, comienzo del saldo de la vieja piel de toro.

Cierto es que el prestigio intelectual de España duró más que su esplendor político, prolongándose hasta terminar el siglo XVII, hasta la muerte de Calderón más exactamente (1681). Pero lo que hoy se nos aparece como incuestionable es la estrecha relación existente —al margen de todo materialismo histórico— entre la potencia política y la expansión literaria de cualquier país. Unase a ello la "mala prensa" que España, lo español, tuvo en Europa desde los días de Felipe II, particularmente por obra y gracia de la política poco menos que prehitleriana seguida en los Países Bajos, y se tendrá un dato más para explicarse independientemente de sus condiciones intrínsecas limitativas —la "escasa universalidad" y el

"localismo" achacados a la obra de Lope, y también a la de sus contemporáneos.

Mas también este punto del localismo merecería alguna reflexión. Volvamos a palabras auxiliares de Américo Castro. "Todo pueblo —escribe— como cada individuo, lleva una tendencia al localismo que les hace impenetrables, llegando a los aspectos realmente íntimos. En la literatura, este localismo se hace casi invencible cuando nos obstinamos en no adoptar la conveniente inclinación para que nos hiera el rayo de luz que cada obra valiosa está pronta a lanzarnos. Lope y Racine, pese a sus astros antagónicos, 'no dirán su canción sino a quien con ellos va' ". Y concluye: "Nuestro teatro no es sólo brillo local y de una época", para recordar luego el ancho y directo influjo que algunas obras de Lope marcaron en el teatro de otros países.

Y en términos generales, por lo demás, fuera un poco apresurado tachar de localismo insalvable a una literatura como la española que ha creado, quizá en proporción superior a otras, algunos arquetipos eternos de onda universal: La Celestina, Amadís, Don Quijote, Sancho, Don Juan, Segismundo. . .

Universalidad y españolismo

AHORA bien, la universalidad de nuestros clásicos, aunque hoy vuelva a desazonarnos, no es un asunto de planteamiento reciente, no es un invento de nuestra generación. Si bien al presente lo sintamos agudizado, dada nuestra actitud duple ante el pasado —por una parte, tasación rigurosa, implacable, y aun desconfiada, de su valor; por otra parte, negativa a hacernos eco de juicios desdeñosos, tanto como a aceptar entusiasmos ajenos— ha surgido siempre que se intentaba valorar a los clásicos con mirada superfronteriza.

Y mirado a esta luz no fueron Lope o Tirso los más favorecidos, sino Calderón. A propósito del creador del Burlador de Sevilla sucede lo mismo que con Quevedo en otro plano, según señalaba ya Menéndez Pelayo. Afirmaba que estos últimos sólo pueden ser saboreados plenamente en su propio idioma, mientras que Calderón como el pensamiento es casi siempre superior a la ejecución, puede ser trasladado sin des-

medro a otros idiomas. Y refiriéndose en general al teatro español (*Estudios y discursos de crítica literaria,* III) escribía Menéndez Pelayo: "Lo que nuestro teatro gana en nacionalidad, lo pierde en universalidad: no hemos de esperar que sea un arte admirado, y admirado por todos los pueblos cultos, como el arte de Sófocles o el de Shakespeare; está demasiado sujeto al terruño para eso, está demasiado pegado a nuestra raza para que pueda parecer natural y simpático a otros pueblos; a duras penas, y en fuerza de su desinterés estético y de proceder por líneas generales, los alemanes han llegado a identificarse con él; los ingleses, nunca; se han quedado con Shakespeare y los franceses con Molière. Es difícil hacer que sean populares los héroes de nuestro teatro, con la sola excepción de Don Juan. Esto es una ventaja y un demérito; nuestro teatro es quizá el segundo del mundo, a lo menos el tercero del mundo... En nuestro teatro, más que idealismo hay convencionalismo; y más que realismo, la realidad histórica de un tiempo dado". Luego sostiene que mucho de lo que vale y significa Calderón dentro de su tiempo, lo pierde considerado en absoluto y sacado fuera de la sociedad para la cual escribía. ¿No podría decirse lo mismo en el caso de Lope de Vega?

Sin embargo, aun reconociendo las limitaciones geográficas de su obra, cuidemos de rehuir los extremos del rigor criticista, so riesgo de arbitrariedad. Para sus apologistas alemanes, Grillparzer, Schack y otros —según nos recuerda Menéndez Pelayo— el alma española, el ambiente español que Lope pone en sus comedias tiene un alto valor humano y universal. No obstante, cuando llega la confrontación con Shakespeare, todos reconocen que los personajes del dramaturgo español no tienen la universalidad psicológica que poseen los del inglés, que Lope carece de una sola obra que pueda llamarse consumada —juicio concreto que merecería revisión—, si bien apenas, dice Grillparzer, tiene ninguna donde no se halle una escena comparable a las mejores de Shakespeare. Y es que Lope, glosaba Menéndez Pelayo—, es la naturaleza misma; él arte en él sólo pone las palabras.

Pero quizá en este punto tan controvertido la mejor síntesis sea la que nos dió Fitz Maurice Kelly: "La gloria de Lope, valiosa esencialmente por su sagacidad comparativa—, como la de Burns, será siempre local. Cervantes, a pesar de todo

su sabor nacional, podría pertenecer a la humanidad; Lope de Vega es la encarnación de España. Su alegría, su flexibilidad, su fecundidad, su realismo, son, con todo su brío, eminentemente españoles; su descuidada forma, su énfasis, su deseo de agradar a toda costa, con toda su flaqueza, eminentemente españoles. Le falta la nota universal de Shakespeare, porque se dirige a su época, y no a todos los tiempos".

Como una nueva aportación a este problema de la universalidad en términos generales no estará de más traer otra vez a colación palabras insuperadas de Menéndez Pelayo: "Para mí todo gran poeta, digno de tal nombre, tiene mucho de universal y mucho de nacional, mucho que es eterno y habla a los hombres de todas las edades, y mucho que depende de las convenciones artísticas de cada país y de cada siglo. Pero estas cosas no pueden arbitrariamente separarse, porque se dan juntas y mezcladas en la misma obra. El poeta universal y abstracto, que no es ciudadano de ninguna patria ni hombre de ningún siglo, no existe, es un ente de razón, y si pudiera existir sería el más descolorido y fastidioso de los poetas".

Todo ello es muy exacto siempre que no se pierda de vista que a mayor sabor genuino, a mayor espíritu nacional suele corresponder menor universalidad, salvo excepciones algo problemáticas; pero esta ley de proporcionalidad no puede volverse fácilmente por pasiva. Tampoco deberá olvidarse que cada país, cada literatura nacional sobresale en géneros distintos, y que en el conjunto de éstos, los menos ligados a lo típico, suelen producir las obras más susceptibles de universalización. Y el teatro, en general, salvo los trágicos griegos, salvo Shakespeare, con su planeo sobre épocas y pueblos, desde el momento en que se apoya sobre las circunstancias concretas de una época y un medio, suele ser el género de órbita más limitada. Y España, en términos de la literatura más difundida, es el teatro, así como Inglaterra es la novela y Francia son los moralistas y memorialistas. Lo dice muy bien André Gide (*Incidences*); Francia es un país de moralistas, de artistas incomparables, de compositores y de arquitectos, de oradores. ¿Qué podrían los extranjeros oponer a Montaigne, a Pascal, a Molière, a Bossuet, a Racine? Pero en cambio ¿qué es Lesage junto a Fielding o a Cervantes? ¿Qué el abate Prévost

junto a Defoe? Más aún: ¿qué es Balzac frente a Dostoiewski?, o si se prefiere así ¿qué vale *La Princesse de Clèves* junto a *Britannicus?*"

El problema de la universalidad de Lope rebasa su caso, insistimos, y se extiende a la incriminada universalidad de todas las obras maestras con que cuenta la literatura castellana. Estudiarlo a fondo, explorando todas sus perspectivas, es una empresa casi intacta, pero llena de incentivo. En las apuntaciones anteriores sólo se ha pretendido abocetarla. Aclarado esto, sólo quisiéramos agregar: extrémense en contra de la universalidad de la literatura castellana, con rigor inmisericorde —el único vecino de la lucidez, así como el entusiasmo apologético suele confundir los términos—, cuantos argumentos se quiera, búsquensela las confrontaciones menos ventajosas, pero siempre habrá de reconocerse que en su vasto y desigual ámbito se yerguen soberbias, al menos, una docena de obras capitales —como la que pudiera contarse agrupando simplemente, las *Coplas* de Jorge Manrique, *El Libro de Buen Amor, La Celestina, Lazarillo de Tormes, La Noche oscura del alma, La hora de todos, La Dorotea, el Quijote, El Burlador de Sevilla,* la *Fábula de Polifemo y Galatea, El Criticón, La vida es sueño*— parejas de las más grandes que puedan encontrarse en cualquier otra época o idioma; y si en conjunto o a alguna de ellas suele regateárselas universalidad ello se debe generalmente a causas no intrínsecamente literarias, complicadas con el modo de ser hispánico —tanto pretérito como actual— y las reacciones que suscita en el mundo.

TITERES POPULARES MEXICANOS*

Por *Roberto LAGO*

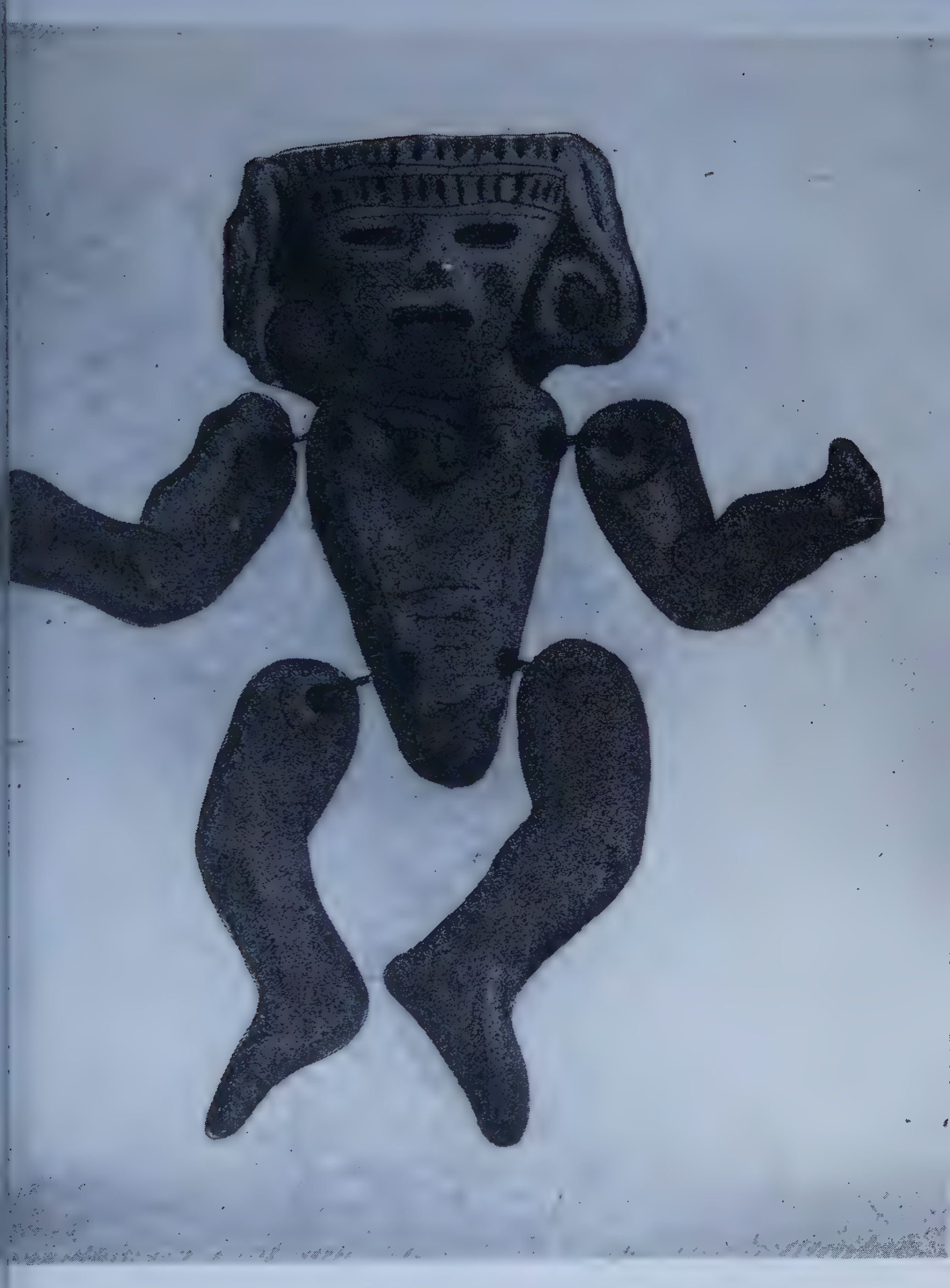
Aunque algunos historiadores lo hayan dicho ya, no está por demás repetirlo en este breve y sucinto estudio histórico, ya que lo que escribimos no pretende ser ni aspira a ser otra cosa que eso: un breve y somero estudio histórico de los títeres en México, enmarcados dentro de la tradición y en el campo casi inexplorado de la producción vernácula, tan rica y diversa. México, según el dicho de varios historiadores, nos ofrece —y es fácil comprobarlo— un vasto y diferenciado panorama de culturas prehispánicas, con forma, contenido y características propias, cuyas raíces son todavía hoy sensibles en las artes de la tradición popular, con indicios más profundos y fijos, y más aparentes, en las ramas de la cerámica y la juguetería, a las cuales pertenecen por abolengo y raigambre los títeres. Sabido es también que la producción más abundante de títeres es la de las figuras de barro, de facturas tan distintas, que casi sería posible levantar una carta geográfica de la República Mexicana, ateniéndose únicamente a los rasgos que las caracterizan. Es a dichas estatuillas de barro —aunque no en forma exclusiva— a las que vamos a dedicar nuestra atención.

Más, bien sea por mero escrúpulo, bien por prurito de erudición o bien como preámbulo obligado del presente estudio, vamos a señalar, aunque sea de paso, basándonos en la opinión a nuestro juicio más autorizada y que nos merece mayor crédito, y con el fin quizá también de aclarar ciertos conceptos —los cuales, de otro modo, podrían quedar oscuros—, el origen de la palabra *títere,* sin que esté en nuestro ánimo entrar en discusiones filológicas. Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la Lengua Española,* publicado en 1611, hace mención de los títeres por primera vez, y explica que son "ciertas figurillas que

* Texto del libro que con este mismo título, conteniendo 40 aquatintas de Lola Cueto y una introducción de Jean Charlot, aparecerá en breve.

suelen traer los extranjeros en unos retablos, que mostrando tan solamente el cuerpo dellos los goviernan como si ellos mismos se moviesen, y los maestros que están dentro detrás de un repostero, y del castillo que tienen de madera están silbando con unos pitos, que parecen hablar las mesmas figuras, y el intérprete que está acá fuera declara lo que quieren dezir, y porque el pito suena 'ti', 'ti', se llamaron títeres". Ahora llámase títeres a las figurillas —de hombres o de animales— que se mueven por medio de hilos y, aunque se les designe también con otras voces, consideramos ésta la más válida en la acepción moderna y generalizada del vocablo, sobre todo porque es también la que le da el niño mexicano, en cuya mente no cabría confusión en cuanto al objeto que la palabra títere representa. Perdónenos el lector esta brevísima digresión discriminatoria y acompáñenos ahora, si bien le place, a una incursión a través del tiempo.

México puede hacer alarde de una larga tradición de títeres y titiriteros, pues es obvio que unos y otros existían ya desde época precortesiana. Fray Bernardino de Sahagún nos transmite una leyenda de los toltecas a la cual no se le ha dado mayor importancia, pero que a mi parecer debe tenerla, y muy grande, y puede ser un dato precioso y de gran interés para el estudio de la historia de los muñecos de hilos en América. La leyenda dice así: "Otro embuste hizo el nigromántico ya dicho: asentóse en medio del mercado del Tianquiztli y dijo llamarse Tlacavepan, o por otro nombre Ocexcoch, y hacía bailar un muchachuelo en la palma de sus manos, y como lo vieron los Tultecas todos se levantaron y fueron a mirarle... El dicho nigromántico preguntó entonces a los Tultecas ¿qué es esto? ¿Qué embuste es este? ¿cómo no lo sentís?..." Podemos inferir que el tal muchachuelo era en realidad un títere, pues "poníanle danzando en sus manos al dicho mozuelo", o por lo menos admitir que es la imagen muy fiel del muñeco animado. Aquí cabe decir de paso que el espíritu racional y realista de los españoles destruyó en el alma del indio el misterio que rodeaba al muñeco de hilos, de la misma manera que destruyó tantas otras "supersticiones" y "misterios" de nuestras antiguas civilizaciones animistas, que revestían de vida real a las montañas, a los árboles, a las cosas. Todavía hoy puede verse en las calles de San Juan de Letrán, de la ciudad de México, a

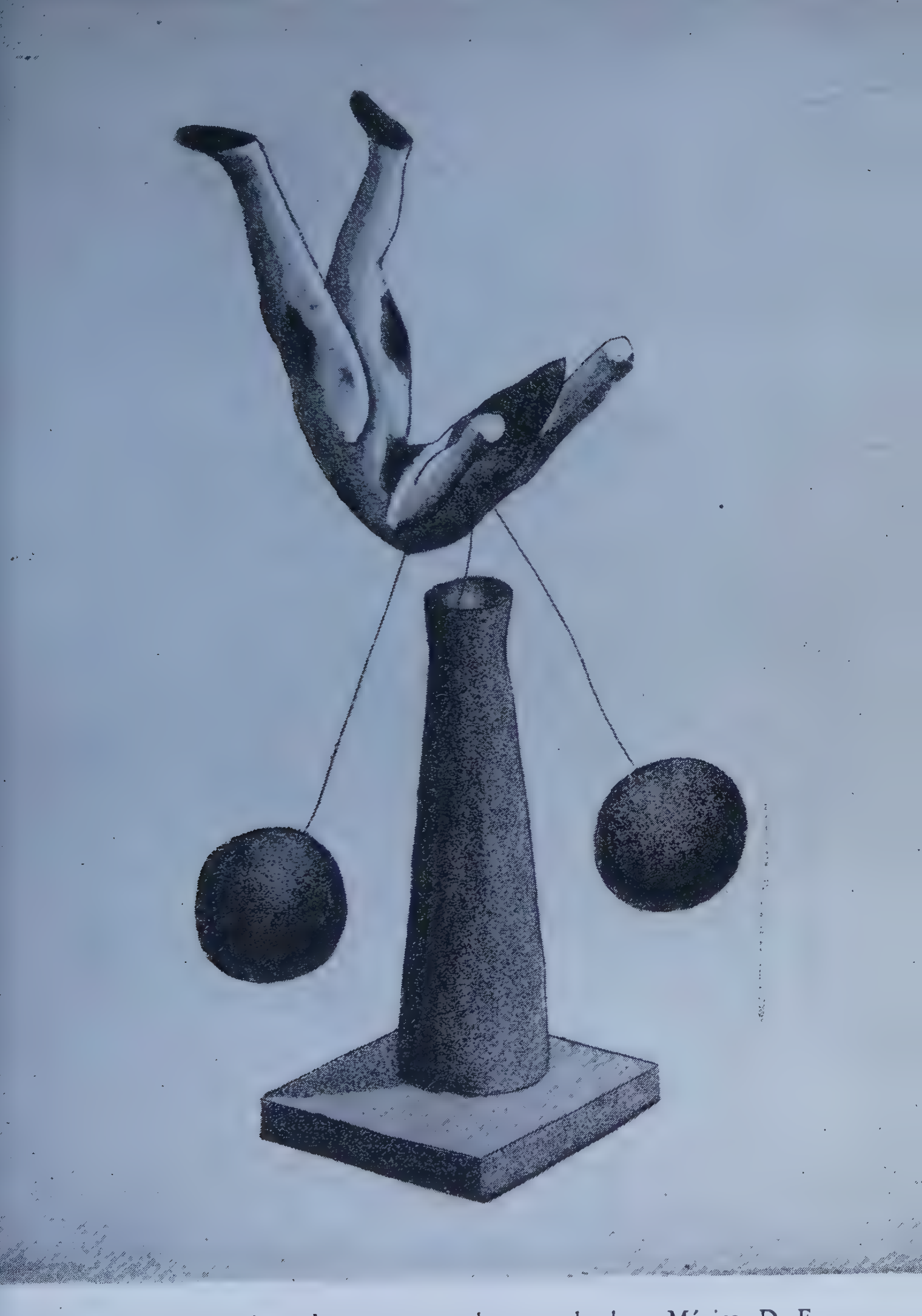


STATUILLA articulada de barro. Cultura Tolteca. Museo Nacional de Arqueología. México, D. F.

Aquatintas de Lola Cuet



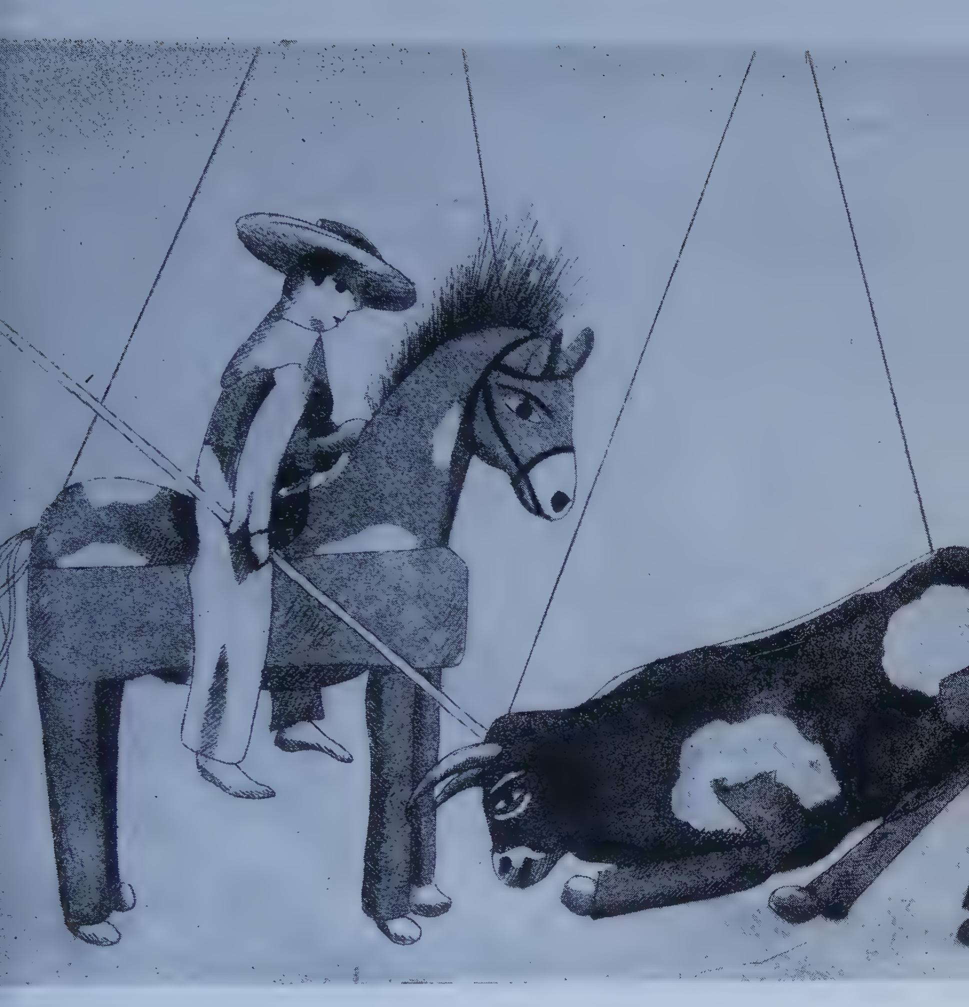
DANZANTE, títere de varilla e hilos; madera, trapo, barro, papel y plumas. Salamanca, Estado de Guanajuato.



VOLATINERO, títere de contrapesos; barro y alambre. México, D. F.



TIGRE, títere de impulsión; madera de "zompantle". Acapulco, Estado de Guerrero.



PICADOR Y TORO, títeres de hilos; barro y trapo. México, D. F.



MUERTE CON CRUCETA, títere de hilos; barro y alambre. Puebla, Estado de Puebla.



PERRO, títere de hilos; madera forrada de papel de China. Creación de Enrique Juárez, Oaxaca, Estado de Oaxaca.



DIABLO, títere de hilos; estuco, papel, piel y trapo. Creación de Francisca Pulido Cuevas. Querétaro, Estado de Querétaro.

un sinnúmero de curiosos hacer rueda en torno de algún merolico que baila sobre el pavimento de la banqueta a una pequeña muerte de madera, tratando de descubrir con avidez el mecanismo oculto que la mueve, pero ya sin el espíritu crédulo de nuestros antepasados.

Llegan los españoles y, con ellos, un hombre diestro en "juegos de manos", que al son de un pífano y de otros instrumentos musicales maneja el títere, símbolo éste casi de la posesión material de las tierras de América y de sus habitantes, a quienes los conquistadores pronto convierten en sus esclavos, sirviéndose de la espada para someterlos y de la cruz para imponerles su voluntad y manejarlos a porfía, como el titiritero que mueve con manos ágiles la cruceta que soporta los hilos de las figuritas de barro o de madera.

Un curioso documento —el más antiguo de esa época— nos revela que en 1569, apenas transcurrido medio siglo desde la llegada de las huestes de Hernán Cortés a tierras del Anáhuac, un tal Juan de Zamora eleva una petición al Cabildo de Texcoco para que éste le permita dar tres representaciones de títeres durante la temporada de la Cuaresma, prometiendo que serán dignas de los pobladores de esa villa y no ofenderán su pudor y sanas costumbres. Otro documento no menos interesante nos proporciona también curiosos datos sobre el apogeo que alcanzaron las marionetas en el período colonial, pues el año de gracia de 1764 los actores del Teatro Principal se querellaban al Cabildo de la competencia desleal de las compañías de títeres, que ganaban la afición y el fervor del público con grave perjuicio para los intereses de los actores de carne y hueso, aunque más tarde, en 1786, cuando menos para los actores del Teatro Municipal, dejó de ser esto un motivo de queja, porque hasta desatendían su empleo por ir a alquilarse durante algunas horas extras en uno o en otro de los numerosos teatros de títeres, entonces tan en boga en la ciudad de México. Podríamos todavía citar otros retablillos en Pátzcuaro y en Morelia, pero basta decir que por doquiera, en todas las villas de la Nueva España, las figuritas de cartón y de barro fueron dueñas por varios lustros de la afición pública.

Más adelante Leandro Rosete Aranda, sus tres hermanos y la dinastía de titiriteros que formó su familia —todos oriundos de Huamantla, Estado de Tlaxcala—, se hicieron famosos

en el arte de manipular muñecos, con tal perfección, que despertaron el entusiasmo de escritores tan notables como don Ignacio M. Altamirano y Manuel Gutiérrez Nájera. Asombrábale al primero de tan ilustres hombres de letras mexicanos, y así lo dijo con ingenuidad casi infantil, "la habilidad suma con que son imitados los movimientos humanos y los de los animales". Merece igualmente, según él, "circunstanciada descripción un cuadro —el de la Procesión— que sobresale entre todos, que son admirables. Es éste un cuadro apacible y bellísimo de la vida de aldea, en las montañas de Puebla; un idilio religioso, una joya de realismo y de sencillez encantadora". Y llama nada menos que artista "al que reproduce esta escena con tal propiedad y con un rendimiento estético admirable". Don Guillermo Prieto, "Fidel", otra figura no menos prominente en la historia de nuestras letras, y quien tampoco creyó menguar su obra dedicando a estas figurillas páginas de ternura inolvidables, nos había contado ya en sus *Memorias,* con gracia infinita, las hazañas de "aquel negrito enamorado y hablador que desenlazaba a puntapiés todas las escenas; de aquel don Folías que prolongaba el pescuezo y la enorme nariz; de aquella Mariquita, dulce con el prójimo, bailadora y gazmoña. . ." y que dejara también a la posteridad páginas en que describe con emoción el espíritu patriótico que los títeres supieron encender en el ánimo del pueblo, en aquellos "galerones desmantelados y oscuros donde concurría noche tras noche la concurrencia más heterogénea e inconcusa".

Los títeres de Rosete Aranda conservan aún la aureola de su fama, y son el prototipo —nunca igualado— y el mote ineludible de tantos y tantos titiriteros de toda laya, de buena o de mala muerte que deambulan por todos los ámbitos del país, en "carpas" de ínfima clase. Los verdaderos títeres de Rosete Aranda pasaron definitiva y gloriosamente al Panteón de los títeres ilustres y el más cercano descendiente de don Leandro es hoy Presidente Municipal de Huamantla, la tierra natal —ya lo dije— de esta dinastía de titiriteros famosos. Don Carlos Espinal posee los únicos y auténticos vestigios que quedaron de ese renombre mágico. Su "carpa" de "Títeres de Rosete Aranda" es hoy día el negocio más próspero de la República.

Hacia la mitad del tercer cuarto del siglo pasado, otros conquistadores, menos afortunados que los primeros, pero que

relativamente al corto tiempo que permanecen en el país dejan una huella más profunda de su cultura en la sensibilidad indígena: las huestes francesas que acompañaron al Emperador Maximiliano en su infortunada aventura, quiero decir, introducen al país a los pequeños "guignoles" lioneses, nueva modalidad del títere para los ojos del nativo, y precursores —con "Juan-juanillo" y "Nana-cota", que recorren a lomo de mula los pueblecitos del Bajío y "Los Altos" de Jalisco, protegiéndose de los rayos del sol y de las inclemencias del tiempo bajo un enorme parasol encarnado del Teatro Guignol "El Nahual", y de los otros grupos oficiales dependientes de la Secretaría de Educación Pública, que actualmente gozan de relativa privanza. Estos grupos —que han contribuído con su grano de arena a la difusión de la cultura en el solar de la patria— dignifican al muñeco de guante, y títere en general, dotándolo de una personalidad y de un nuevo sentido social, a la vez que —gracias a la colaboración de pintores, escritores y artistas de real talento—, lo revisten de un significado consciente en el arte, creando tipos que rebasan las dimensiones del pequeño tablado y encarnan el carácter nacional de un pueblo.

Y así —a lo largo de nuestra historia—, de Norte a Sur y de Este a Oeste, en casi toda la extensión del territorio patrio, por montes y valles, mesetas y litorales, pueblecillos y ciudades se conserva viva y fecunda —arraigada a la tierra— la tradición de nuestros títeres, manifestándose bajo diversas formas y estilos: con fino y despejado dibujo, producto de sutil observación, y lindamente recortados en delgadas láminas de cedro blanco, decorados con vivos colores, los caballitos de Irapuato, que se mueven tirando de unos hilos atados a las extremidades anteriores y posteriores del caballo y a un brazo del jinete; los apaches y monos guitarristas de Salamanca, Gto., de cabezas humanas de barro cocido, de color rosado, sonriendo con todos los dientes de sus ostensibles y maravillosas dentaduras, cuerpos velludos por la simple adhesión a un esqueleto de palo de pedazos de piel mal curtidos o con "naguas" de franela de colores oscuros, rojos casi siempre, ornamentados con cintas o bandas amarillas, verdes y rojas de papel de lustre, danzantes empedernidos, que marcan el ritmo por medio de unas corcholatas clavadas en la extremidad del brazo que se mueve de abajo arriba y de arriba abajo. Las Muertes burlonas y fandangueras

de la capital, de cartón recortado, decoradas con brillantina y que muy a menudo son la caricatura grotesca de personajes políticos y las cuales, montadas sobre una varita o tira de "tejamanil", se mueven por medio de hilos que se jalan por abajo; las delicadas figuritas de barro de Puebla, que forman legión, deliciosamente modeladas y vestidas de manera sintética con excelente buen gusto y gran conocimiento de la indumentaria vernácula, de tipos y costumbres; los tigres de "zompantle" de Guerrero, que parecen más bien tallados en piedra —así de fuerte y poderosa es su expresión—, reminiscentes del "ocelotl" y que aun conservan el misterio de aquella deidad mitológica que en las religiones antiguas representaba a la noche; el indio apache o piel roja, materialmente untado sobre su montura —búfalo o bisonte—, que diríase derivado directamente de las novelas de aventuras de Buffalo Bill o del Coronel Cooper; y los títeres de barro de Toluca —producto de un molde único—, más requemados, más grotescos y más toscos y como más indígenas... y tantos otros, donde siempre figuran en lugar de preferencia "las corridas" con sus toros y toreros, matadores, banderilleros, picadores, monosabios y demás, diferenciándose unas de otras por las proporciones, la sobriedad o viveza de los colores, el modelado, la manera tan diversa de resolver el mecanismo de los movimientos, admirando la verdad con que hasta en forma casi abstracta representan a los animales.

Oaxaca es también rica en títeres de juguete para los niños, pero aquí se ha operado una especie de transmutación y el nativo ha sido más bien impresionado por los actos de la liturgia cristiana, reproduciendo sus muñecos el atavío fantástico y suntuoso de las pastorelas, pasos o misterios religiosos que antaño se representaban y siguen representándose en las iglesias, pues hasta sus animales guardan un cierto aire hierático y la mente del nativo indígena se halla profundamente impregnada también por los actos sacramentales de la Muerte, que representa con la capa propia de su dignidad sacerdotal. Sus títeres adquieren por lo tanto una elegancia y un hieratismo que les son exclusivos.

Destácanse a veces, entre la pluralidad y el anonimismo de estos hacedores de títeres, aborígenes o mestizos, algunos que han dejado huella por la singularidad y personalísima factura de sus "creaciones" —no es exagerado el vocablo, por más que

lo pongamos entre comillas—, por su arte a la vez refinado e ingenuo, por su suntuosidad paradójica —porque con los materiales más deleznables logran efectos de gran riqueza y esplendidez— o por la ingeniosidad de su industria. Nombraremos especialmente, pues sería injusticia no hacerlo, a Enrique Juárez, nieto, según él dice, de Don Benito Juárez, y a quien un sueño le reveló su vocación de titiritero; y a Francisca Pulido Cuevas, una viejecita de sonrosadas mejillas y mirada inocente, quien todavía a los ochenta años hace bailar sobre una tarima, al son de un organillo que se lleva a la boca con la mano derecha, a una pareja de títeres colgados por medio de una cuerda a ambos extremos de un palo redondo, viviendo así de la caridad pública. Tal es el sino de estos auténticos artistas populares, a quienes podría servir de epígrafe y marco aquel verso de Ramón López Velarde, que dice:

. . . y, en tu puño,
su sonora miseria es alcancía.

Por dondequiera, aun en los rincones más apartados y recónditos del país, descubrimos en los hacedores de estas figuritas de barro, madera, alambre, cartón o pasta de cartón, "hilachas", tela, piel, etc.; en los rudos artífices de manos toscas y agrietadas una gran ingeniosidad, un fecundo espíritu de invención —que nunca se agota—, un instinto de lo bello —que heredaron de sus antepasados y los vincula a las pretéritas civilizaciones indígenas— y, en fin, un don innato en ellos que les permite resolver con extraordinaria facilidad todos los problemas técnicos o artísticos, aunque el arte, volvemos a repetirlo y nunca nos cansaremos de encarecerlo bastante, parece que manara en ellos de su propia sangre, arraigado hasta las raíces más hondas de su suelo y se expresa, como en todas las demás manifestaciones del arte aborigen, en una rica diversidad de tipos y caracteres con una libertad absoluta, creando más por el amor de crear que de ganarse el diario sustento.

"Nadie sabrá la fuerza creadora que está en las manos del indígena mexicano y que imprime su ritmo a la personalidad nacional".

UN EPISODIO DE LA HISTORIA DE AFROAMERICA

MUCHAS veces se ha dicho que el estado natural de los negros es la esclavitud; en nuestros días hay quienes no lo expresan con tanta crudeza pero lo piensan escondidamente. También se dijo de los indios. Todo porque el europeo creó una libertad para sí —a fines del XVIII— sin compartirla con las demás razas hasta entonces, y después, sometidas. Sin embargo, en nuestra América, durante los siglos XVI y XVII, cuando aun los colonos no eran capaces de lanzarse a una lucha armada contra opresiones y desigualdades, ya los negros y los indios habían dado mucho quehacer a las autoridades y a los pobladores blancos. Realmente, el hecho de que no pudieran dejar testimonios escritos, o sea, una *teoría* expresa del porqué de su resistencia al maltrato y a la crueldad de sus amos, ha producido insensiblemente la convicción de que fueron rebeldías brutales y sin control, verdaderas reacciones de instintos desatados, porque, hay que repetirlo, el hombre blanco sí ha sido capaz de teorizar todo lo que hace, de tal modo que donde no encuentra buenas y santas razones, profesoralmente expresadas, niega que haya vida y lucha y sentimientos. Sin embargo, es hora de que, con una dosis suficiente de malicia histórica, vayamos poniendo las cosas en su lugar debido, porque nuestra tradición *blanca* no empañe absolutamente la contribución de los oscuros forjadores de nuestros países. A veces lo que se interpreta como inmadurez política de nuestros pueblos no es más que una simple falta de elementos de teorización, sin embargo de lo cual se percibe, tras de los sentimientos y de los afanes generales, un sentido claro de las situaciones y de las soluciones, como ocurría entre los negros y los indios en los siglos pasados.

En lo que atañe al negro es notorio —aunque ha sido poco estudiado— que desde el primer día se lanzó a una lucha difícil y tenaz por su libertad. Muchas veces capitaneó a los indios insumisos. Desde el siglo XVI, y en los posteriores, sus resistencias asumieron, a veces, los caracteres de verdaderas guerras. Tal es el caso de las Guerras de los Palmares, sobria y concienzudamente estudiadas por el intelec-

tual brasileño Edison Carneiro.[1] Se trata de las numerosas y generalmente infructuosas expediciones contra un enérgico *quilombo* de negros refugiados en las selvas de los Palmares, en las inmediaciones de Pernambuco y de Alagoas, durante la segunda mitad del siglo XVII. Denominóse quilombo en Brasil a lo que en las colonias españolas se llamaba palenque. Y como éste, hubo los palenques famosos de los negros mogollones, a fines del XVI, en Panamá, otro en la zona de Orizaba, uno en Jamaica, en el XVIII, y el gran palenque de Moa (Cuba) a fines del XVIII y principios del XIX. Algunos de estos, como el de los Palmares requirieron verdaderas expediciones bélicas y una guerra casi formal. Y también alguno, obligó a las autoridades coloniales a pactar de potencia a potencia, garantizándose a los negros apalencados su libertad y una serie de ventajas, comprometiéndose ellos, por su parte, a evitar la formación de futuros palenques. Esto fué lo que sucedió en Jamaica. Y así fué en los Palmares.

Lo primero que nos atrae de este libro de Edison Carneiro es la parquedad con que se lanza a lucubraciones y "construcciones" de tipo teórico. Parece que el autor —no obstante su cuantiosa información— teme aventurarse mucho más allá de lo que dicen los testimonios. Sin embargo, no da la impresión de erudición monótona, ni de falta de visión histórica. Por otra parte, los temas están dispuestos con tanto tino que el lector se siente llevado a interpolar en el relato una serie de conclusiones, posiblemente las mismas del autor si se hubiese decidido a exponerlas.

Las Guerras de los Palmares duraron desde 1630 hasta 1695. En el transcurso de esos sesenta y cinco años innumerables expediciones, que el autor reduce a diez y seis, intentaron quebrantar la vigorosa defensa de los negros, sin resultados palpables. Dos tácticas oponían los rebeldes: la retirada, al par que el traslado de su villorrios improvisados en el interior de la selva o en las sierras; y la protección de sus reductos por medio de empalizadas y de trampas. Además, tenían a su favor la dificultad de abastecer una tropa más o menos numerosa en un punto tan alejado de los grandes centros coloniales de población.

Sin duda uno de los capítulos más interesantes es el que se refiere a la vida de los negros en el palenque. Explica el autor qué tipo de economía realizaron allí, para subvenir al sustento de sus numerosos poblados y esparcidos en la gran zona de refugio. En pri-

1 EDISON CARNEIRO, *Guerras de los Palmares*, México, Fondo de Cultura Económica, 182 pp. (Colección Tierra Firme, 21).

mer lugar, se alimentaban de los frutos de las selvas; pero no se limitaron a una simple y característica *recolección*. Los negros asimilaron con una prontitud singular una serie de técnicas y de procedimientos occidentales, lo que se explica por su familiaridad con la industria más avanzada de la época, la industria azucarera. Y es claro que los emplearon en producir los alimentos que más necesitaban. De los cocos de algunas palmeras extraían aceite y manteca. También cazaban por medio de trampas, como entrampaban a los expedicionarios enemigos. Y se dedicaron a la cría de animales domésticos. Su economía improvisada recordaba igualmente la de sus tierras africanas originarias y la occidental. Y su "clero", pues rechazaron del quilombo a los hechiceros, remedaba curiosamente a los sacerdotes católicos.

Las comunidades, de ese modo fundamentadas, estaban bajo la dirección política de jefes de *mocambos* o poblados, que reconocían por rey o jefe supremo, al llamado Ganga-Zumba. En este sentido, los rebeldes restablecieron casi completamente su antañona organización tribal, aunque ahora por la diversa procedencia de los esclavos fugitivos se había perdido el sentido "nacional" que tenía cada grupo en Africa. El rey consultaba a la asamblea de jefes de mocambos para las deliberaciones importantes.

Los esclavos que se refugiaban en el quilombo quedaban de hecho, libres; no así los apresados en las frecuentes incursiones que los apalencados realizaban por la zona colonizada, cerca del litoral. Estos se emancipaban si lograban conducir algún esclavo a la zona de los Palmares. Una prueba más de la comprensión de su problema esencial por parte de los negros: cumplían de ese modo el anhelo de todos y engrosaban sus filas.

No todo el quilombo resistió hasta el agotamiento de sus fuerzas. El primero en rendirse fué el propio rey Ganga-Zumba (1678). Entonces, la dirección de los grupos resistentes pasó a manos del llamado Zumbi que cayó en la lucha final, frente a los *bandeirantes* de Domingo Jorge Velho. Para conseguirlo fué necesario construir una contra-empalizada, de tal modo que los rebeldes quedaron sitiados y sin espacio casi para huir. Por medio de un camino protegido, que se tendió entre las defensas interiores y la empalizada de los sitiadores, se logró abrir brecha en aquéllas y lanzar el asalto definitivo. Por un pequeño claro que quedó entre las fuerzas paulistas escaparon los últimos defensores que, perseguidos con saña, fueron cayendo muertos o prisioneros, quedando sólo unos pocos libres en la selva. Pero la

fuerza de atracción de la selva libertadora, así como el recuerdo de la hazaña de sesenta y cinco años, constituyó a fines del siglo XVII y a comienzos del XVIII una pertinaz amenaza contra los colonos. La experiencia les mostraba que mientras hubiera esclavitud y tierras agrestes, los negros cimarrones abundarían. Y es más. Sabían que muchos colonos blancos habían ayudadc al quilombo de los Palmares, en su etapa de esplendor, a cambio de que no los atacaran. ¿Quién podría asegurar que, formado nuevamente un quilombo, los terratenientes no volverían a pactar con sus jefes a fin de continuar en la fabricación de azúcar que les interesaba más que la huída esporádica de algún negro?

Por otra parte, como señala agudamente el autor, la intervención de las *bandeiras* paulistas —a despecho de su eficacia definitiva— no placía a los colonos cercanos a los Palmares. Esas tropas abigarradas de europeos, mestizos e indios, duras y aguerridas, acostumbradas a vivir sobre el territorio que pisaban como los conquistadores y sometidas a jefes que, al igual que los reyezuelos africanos, poseían un harem multicolor, no garantizaban que tras ella viniera la verdadera y completa paz. Y así ocurrió con Domingo Jorge Velho, jefe de los que tomaron por asalto el quilombo; hubo de separársele de un grupo numeroso de subordinados por los peligros que entrañaban sus diferencias.

El aspecto final de las guerras de los Palmares fué la disputa entre los paulistas y los colonos de la zona por la repartición de las tierras que habían ocupado los negros y que, al decir de un prelado, eran las mejores de toda la región. Los negros descubrieron que era un suelo feraz y apropiado al desarrollo de muchos cultivos esenciales, como el del maíz, para la supervivencia de la población. En 1699, o sea cuatro años después de aniquilados el Zumba y sus hombres, los ávidos colonos seguían disputando sobre el repartimiento de las tierras de los Palmares.

Los capítulos centrales de la obra de Edison Carneiro están dedicados al estudio, por menor, de las diferentes etapas de la lucha contra el gran quilombo, comenzando por los ligeros esfuerzos realizados por los holandeses y terminando por las grandes expediciones de Fernando Carrilho y Domingo Jorge Velho.

Es éste, en suma, un buen ejemplo de cómo tratar, sin pretensiones de gran estilo historiográfico, un tema aun no completamente dilucidado. La obra se mantiene, por igual, distante de las generalizaciones e imaginaciones sin base documental suficiente, y de la erudi-

ción fatigosa. Pero su enseñanza no radica en estas virtudes, con ser tan principales, sino en que descubre, por primera vez, un pasado más complejo y fructífero que la simple relación de las vicisitudes de los colonos blancos y la de los sufrimientos de los negros pendientes a toda hora de crueles castigos. Porque, aunque lo nieguen los partidarios de viejas y ridículas discriminaciones raciales, en el quilombo de los Palmares se halla la tradición del Brasil, al igual que en las *bandeiras* y en sus mamelucos o mestizos, como en los palenques de las demás colonias se encierran los hechos de nuestros antepasados biológicos y culturales. De los esclavos y de los amos, de los indios y de sus explotadores descendemos. El que vuelve la espalda a esta verdad, no hace más que pedir prestado un prejuicio inútil a los pueblos mestizos de Europa.

Julio LE RIVEREND.

EL PRECURSOR

I

OTRO PERSONAJE STENDHALIANO

CASI siempre que Mariano Picón-Salas ha salido de Venezuela por algún tiempo, ha vuelto con algún libro de tema venezolano. De uno de sus viajes últimos trajo un breve libro, compuesto en una noble prosa titulado *Viaje al amanecer,* surgido de una nostalgia, digamos premeditada, de viajero libre al fin que, al recordar su propio país desde lejos, lo piensa, no en la totalidad de su significación ni atendiendo a alguno de sus paisajes característicos, sino evocando con natural ternura ese lugar que es el concreto rincón nativo, al que se consagra entonces una más delicada dedicación sentimental. De esta suerte, el patriotismo de Picón-Salas, que se resuelve también en su actividad docente y en sus labores intelectuales al servicio de Venezuela desde dentro, en otros muchos períodos de su vida, resulta más fácil de definir que el de Miranda, siempre rondando en torno de su patria, a la que hubiera querido poder rescatar íntegramente, en la que acaso hubiera querido reposar como hijo libre, sin lograrlo, trágicamente repelido a la hora del fracaso, para ir a fenecer muy lejos. Cierta obstinación de su destino le contuvo casi permanentemente alejado de su tierra propia, con el pensamiento y la acción perennemente orientados hacia ella, separación de la que viene a ser como un símbolo aquel instante de la aventura de Coro, respecto del cual anota Picón-Salas: "Entre Miranda y el interior de Venezuela no sólo se levanta la obstinada cortina de las lluvias de agosto, sino un muro de gentes que esperan que se interne para perderlo".

De la Conquista a la Independencia, que ha motivado tan amplio y entusiasta comentario en las publicaciones del Continente, es otro libro que procede de la misma jornada de ausencias que *Viaje al Amanecer.* Tanto en aquel como en este otro libro *Miranda,* que acaba de aparecer,[1] el mismo escritor, inventor de formas

1 MARIANO PICON-SALAS: *Miranda.* Editorial Losada. Buenos Aires, 1946.

narrativas, agudo, sensible, con un profundo sentido del idioma, logra en felices síntesis históricas conjugar las virtudes del investigador escrupuloso y del literato lleno de modernidad.

El lugar de inserción del libro sobre Miranda en el anterior, del cual viene a ser como una consecuencia, una ampliación parcial, se podría encontrar en aquella página del capítulo titulado "Vísperas de Revolución" del libro *De la Conquista a la Independencia,* en donde se da cuenta de la carta de Miranda a Cagigal, en 1783. Después de transcribirla, Picón-Salas comenta: "¿No están en esa carta juvenil de Miranda todos los motivos y hasta los lugares comunes de la época de la *Ilustración*: el deseo de ver, de viajar, la observación concreta reemplazando el criterio de autoridad, la referencia romántica al gran libro de la *Naturaleza?"* El historiador venezolano justifica la iniciación del pensamiento americano independentista, que iba a conducir desde este instante la vida de Miranda, en su propio país, diciendo: "Será precisamente en los países agrícolas que, como Argentina, Venezuela y Chile, han alcanzado próspero desarrollo en la segunda mitad de esta centuria, más que en los viejos virreinatos de México y Perú, centros de una vieja economía minera y más unidos a España por el aparato burocrático y la poderosa clase nobiliaria, donde la chispa insurgente prenderá con mayor violencia".

Este conjunto de fuerzas condicionará, desde los primeros momentos de su vida pública, la actitud de Miranda. Quien se proponga seguir sus pasos, preferirá situarlos en la trama de los hechos históricos, viéndolos deslizarse entre la misma e insistirá mejor en explicarse esta trayectoria como impulsada desde dentro, según el sistema de resortes personales del hombre. "El tipo que encarna Miranda, su misterio psicológico y su enigma político, motivarán siempre renovados análisis", expresa Picón, señalando su voluntad de buscar el *auténtico drama* de este su personaje que, siéndolo también de otros eruditos y de otros buceadores del espíritu, podría haber sido también otro personaje stendhaliano, con tantos méritos para ello, coincidiendo parcialmente en el tiempo, "en ese momento en que comenzaba a prenderse la llama romántica" con el propio Stendhal, maestro de psicologías.

Miranda "pertenece a la familia de los calculadores ardientes". Por eso, por su actitud que es la de un romántico en potencia, sin dejar de ser un constructor de planes geométricos que aprende a levantar entre sus maestros de la Ilustración y porque era más compleja que los sueños la realidad con que tenía que manipular en

ciertas horas de su historia, los hechos se le vienen encima, cayendo un poco catastróficamente a veces sobre cualquier previsión elaborada. "En esas horas de Maracay, una cantidad de incógnitas, de caminos sin salida, se entrecruzan en el cerebro de don Francisco". "El racionalista Miranda, formado en la mejor lógica del Enciclopedismo europeo, se encuentra con los fenómenos más irracionales". La acción en horas decisivas era bien difícil ¿Con qué sumas de energías se cuenta? ¿En qué dirección llegan y se aplican? ¿Sobre cuál punto habrán de apoyarse? No pudo ser, sin duda, el capitán, uno de los capitanes de la Independencia, él que había sido soldado decidido, eficaz, sagaz, heroico de otras causas, por Francia, por España, en las Antillas, por otras causas que no estaban como ésta dominándole por entero, desde el centro mismo de su pensamiento.

Desde el primer momento, se advierte que Miranda va a llegar tarde, que no va a ser nunca el hombre que contempla su obra terminada. Planea con exceso, un poco estérilmente bajo el signo de lo prematuro y además de atender a la variada abundancia de sus proyectos, se aplica, a la vez hombre muy de su siglo, a minuciosas necesidades de índole opuesta.

Ni apóstol ni capitán: usó mejor el método de la persuasión sinuosa de la intriga que la palabra alta, directa, fascinante que dice el predicador libre ante públicos permitidos. Había muchos caminos: el de promover internos levantamientos épicos en los lugares de América propicios a la idea de la Independencia: el de convencer a los dirigentes de las grandes potencias de que la causa de los pueblos hispanoamericanos que querían ser libres les resultaría oblícuamente provechosa a esos grandes países. Miranda no fué tampoco el conspirador arriesgado desde dentro. Ni capitán, ni apóstol, ni conspirador: lo que pudo sobre todo hacer, fué intrigar. Fué la suya una "naturaleza nocturna y ambiciosa". Todo lo que hubo en él de vida derrochada y de colosal impotencia resplandecía en su figura de prisionero en esa España en donde hubo siempre tantos hombres de abajo y de arriba, con voluntad de carceleros y de encarcelados. La enfermedad vino a echarle encima en la prisión de Cádiz sus cadenas trágicas cuando parecía que ni las paredes iban a poder retener ya a aquel viejo titán rebelde, y en ellas sólo se quebró su vejez y a la vez esa vocación de crecimiento ardiente que conservó siempre mientras dispuso de salud.

Ahora, ciento treinta años más tarde se puede hablar, el propio escritor Picón-Salas lo decía en el acto de apertura de la Facultad

de Filosofía en la Universidad de Caracas, del triunfo del Precursor, vencedor con "este pueblo al que en los últimos años hemos visto ganar una creciente epopeya de conciencia", de tantas formas del despotismo. Para el lector de la biografía de Miranda escrita por Picón que conozca también algo del pasado de Venezuela y algo sobre su presente, comenzarán a llenarse de sentido aquellas páginas de esta misma biografía, tales como las del capítulo "Patria boba", para mi gusto uno de los mejores del libro, en las que Picón-Salas ha trazado un cuadro agitado y complejo, con animación, perspicacia y brillantez, el de los años de 1811 a 1814 en Caracas en donde figuras como la de Miguel José Sanz, "acaso la personalidad civil más importante de Venezuela en el período que va de la declaración de Independencia a la guerra a muerte", la del propio Bolívar, la de los grandes patriotas, destacan su alto dramatismo, en los primeros planos tras de los cuales se yergue, en las proximidades de su ocaso, la silueta gigantesca envuelta en sombras de don Francisco de Miranda, el Precursor.

José Luis SANCHEZ TRINCADO.

II

RADIOGRAFIA DE MIRANDA

Si alguna vez la América Española tuvo hombres que se sentían americanos, y este concepto entrañaba una nueva forma de la política, ello fué bajo el signo de la proceridad, en los grandes días de los precursores. Hidalgo y Morelos en México, al hablar de la América Septentrional, se dirigían a los americanos con efusión de profetas; el guatemalteco Ortiz de Letona iba como diplomático de la Revolución emancipadora ante el gobierno de los Estados Unidos para pedir armas y apoyo moral; el ecuatoriano Vicente Rocafuerte encendía con su lumbre epistolar la vehemencia de los conspiradores que estaban al habla desde Quito hasta Filadelfia; y el argentino José Antonio Miralla, el cubano José María de Heredia, el costarricense Florencio del Castillo, el hondureño José del Valle y el peruano Manuel Lorenzo Vidaurre iban y venían por la ancha patria de América, seguros de pelear y de soñar por la suerte de la gran familia de los criollos y los mestizos, e identificados por los mismos odios y los idénticos amores.

Pero el hombre que por vez primera sintió el estremecimiento telúrico de una América Española libre, fué Francisco de Miranda, a quien justamente llaman en los países bolivarianos "el Precursor". Fué contemporáneo de los humanistas jesuítas a quienes un decreto de Carlos III obligó a refugiarse en Italia y desde allí redescubrieron la americanidad. Miranda había nacido en Caracas; se marchó muy joven a Europa y la conoció como pocos europeos, a lo largo de una geografía apasionada y luminosa, en la que América se le aparecía como una evocación que le atormentaba con nostalgia punzante y que se le huía por horizontes de mito como una rosa sin efluvio pero con espinas.

Ahora reaparece Miranda, fantasmal, fantástico, pero con su hermoso tesoro cordial en este libro de Mariano Picón-Salas, el otro venezolano ilustre que ha sabido así levantarle con nébulas de sueño y con diálogos de melancolía un monumento que América, nuestra América, era deudora al hombre extraordinario, desde que tuvo uso de razón, pero que no se lo pudo alzar antes porque era preciso tener cabales elementos de juicio como los que han aportado William Spence Robertson, en "The life of Miranda" (1929), después de haber descubierto en casa de Lord Bathurst todos los papeles —y hasta invitaciones y menús— que servirían para la magnífica edición del "Archivo de Miranda" que el gobierno de Venezuela inició en 1929.

He aquí, después de interrogar a la sombra del héroe, de escudriñar en las intimidades de su conciencia y de sopesar sus inquietudes de hombre ecuménico, su mejor radiografía. Picón-Salas le hace salir de la maraña documental; lo ambienta —a pesar de que afirma que "el relleno de historia y color local escamotea el auténtico drama"—, y lo hace residir para siempre entre nosotros impasible en la adversidad, dócil al goce estético, y viviendo años henchidos de crueldad. Lo ambienta Picón-Salas; su estilo de espléndida sobriedad ciñe al héroe como el aire al cuerpo, y le exalta sin palabras estrepitosas, dándole la sencillez de los paladines clásicos que se han sobrepuesto al mármol, porque llevan por dentro celeste llama. Acaso por esto Miranda amó tanto las bellas esculturas, porque le parecía que trasuntaban su íntimo soliloquio con la vida.

Las almas que traen un mensaje deben de sufrir tormentos inenarrables, sobre todo cuando se encuentran con un mundo en que la codicia y la infamia están en su mejor clima; y en las noches de América, solemnes como profecías, los silencios de Miranda han de haber sido terribles. Vivió plenamente en el largo preludio de

una revolución para la que tanto había aprendido, en la que le tocó ser actor en los días más sublimes de Francia.

Picón-Salas le define con certeros epítetos: "personaje stendhaliano" (p. 9), "hombre apasionado, tenaz y enigmático, que de cierta manera dirige desde donde está una orquesta invisible, una conspiración de mil cabezas" (pág. 14), "enemigo profesional de la tiranía" (pág. 43), "aristócrata populista" (pág. 99), "el hombre de los grandes proyectos, el infatigable Caballero de la Libertad" (pág. 144), y "encanecido Quijote de la conspiración" (p. 183).

Acaso ningún hombre americano de su época, y quizá muy pocos de Europa, sufrieron las dentelladas de la maldad y de la incomprensión, como Francisco de Miranda. "Ser estadista —apuntó alguien— ha de ser una gran melancolía". Tuvo el privilegio de vivir en los años más históricos del siglo XVIII. Había nacido para ser una gloriosa anticipación, para gozar y sufrir sin medida, y para recorrer desde el alba hasta el otoño los caminos sembrados de rémoras. Desde la Corte de Catalina de Rusia hasta los días del Terror y las frías combinaciones de Pitt, desde su amistad con Bentham, Hamilton y otros primates de su tiempo, hasta sus pecados perdonables, su Sara Andrews, sus caprichos de anticuario, su aristocracia de patricio antiguo, todo eso, y algo más, su pensamiento, su utopía, su desilusión, pasan por este libro, entre la urdimbre de un estilo que sabe combinar penumbras con iluminaciones y que en cada paisaje de ciudad mueve los hilos del paisaje histórico, sin que se vea el embrujo, como en el agua las imágenes del cristal.

"La capacidad vital de Miranda —escribe el biógrafo— se ha hecho para saborear las tramoyas de los políticos, el diálogo y las caricias espirituosas de Delfina de Custine, los estupendos grabados en cobre que venden los "buquinistas" cerca del Sena. Ya está con sus botas inglesas, pisando esas calles parisienses donde hasta las piedras parecen hablar. En Coblentz, Boulevard des Italiens, las últimas "merveilleuses" del Directorio lucen su profusión de flores, de cintas, de pañuelos policromos; sus altos chapines de raso y sus sombrillas ornadas de encajes, esplendiendo, como maravillosas aves suramericanas. Son la "mujer garza", la "mujer pavorreal", la "mujer flamenco", la "mujer tucán". Se les invita a esos deliciosos "gabinetes particulares" cerca del Palais Royal, o en el Hotel Richelieu por cuyas claraboyas parece evadirse el aroma del más condimentado "ragout". Pero, frente a esta delicuescencia libertina, hombres como el pintor David o el joven Ingres, luchan por un gusto más severo y clásico;

un gusto que ya preludia el firme dibujo y la majestad romanizante del próximo Imperio".

La Revolución Francesa le permitió conocer los más traidores peligros, encararse a zozobras y miedos, atisbar las oportunidades que le podrían ser más propicias, no desesperar. Y en Londres se sometió a las duras pruebas que la duplicidad británica le ofrecía, de acuerdo con los vaivenes trasatlánticos de la política. El era, ante todo, un conspirador, casi un fantasma que se escurría sin dejar más que la huella de una carta, la sombra de una estatuilla, el temblor de una frase hallada en un poema. Nadie estaba, como él tan atento a las señales de las nubes ni nadie podía aventajarle a la hora de tomar una decisión.

Pero aunque era el paladín de la americanidad, que pensaba en una república regida por patricios, en un hipotético "Incanato", en la hora crucial de la causa emancipadora la mayoría de los venezolanos le creyó un posible emisario de Inglaterra; y mientras su tragedia se incubaba, el traficante inglés ya había lanzado sus redes. ¿Por qué su fracaso de militar y de político? Picón-Salas lo explica diáfanamente:

"Un jefe menos escéptico, con mayor fe en su estrella y en su pueblo ¿no lo hubiera jugado todo en un esfuerzo final, en desesperada ofensiva contra los realistas? No podía decirse que la situación militar era desesperada, y aun las contradicciones y el caos político no tenían otro origen que la debilidad en el hacer. El que pega primero, pega dos veces —dice un viejo refrán— y la táctica de Miranda fué, más bien, defenderse de los golpes. ¿Qué importa para una lucha de masas —como la que iniciará Bolívar en 1813— que las tropas no estén enteramente disciplinadas, que jueguen dados y beban aguardiente, cuando no se trata de dar batallas campales al estilo europeo sino de detener con otro torrente, el que ahora precipita Monteverde sobre el centro de Venezuela? Es una guerra revolucionaria como la que no supo definir Montecúcoli y los estrategas del siglo XVIII, tan estudiados por el Generalísimo. No se luchaba contra Turena o contra Federico el Grande; se luchaba contra los indios de Reyes Vargas, contra los peones y los zambos alzados".

Esta figura americana, tan viva de humanidad, ha salido entera, resarcida en su derrota, del laboratorio psicológico a donde la ha llevado Picón-Salas. Logra el biógrafo justificar la actitud de Bolívar a quien se ha atribuído la entrega de Miranda a la furia de los rea-

listas que, en el primer empuje de la reacción, se adueñaron de él y le encerraron vitaliciamente en una ergástula de Cádiz. Ha dado un nuevo contorno a la personalidad austera de "El Precursor", explicando muy bien las vicisitudes en que sufrió la prueba del fuego, y, sobre todo, las causas de su fracaso en la tierra por la que tanto sufrió y en la que habrían de desatarse las furias de la demencia durante más de un siglo, como para prolongar la agonía del mártir de La Carraca y la del hombre que supo llevar al triunfo a la Revolución pero que también bajaría más tarde, entre ingratitudes, del solio al desencanto.

Si las grandes vidas no han pasado inútilmente por el mundo, la de Miranda queda ahora más segura de haberse entregado a la pasión de amar. Picón-Salas le instala entre las héroes más augustos de la americanidad y nos permite que dialoguemos con él, como en un paréntesis de la esperanza, para privilegio nuestro, porque es uno de esos hombres que tuvieron fe en la felicidad creciente del hombre.

Rafael Heliodoro VALLE.

LA OBRA DE CLAUDIO SANCHEZ-ALBORNOZ EN LA ARGENTINA

A diferencia de lo que ha ocurrido en otros países hispanoamericanos, la investigación de los diversos campos de la historia general no ha merecido la preferencia de los historiadores en la Argentina. Ciertamente, no han faltado lectores apasionados de la literatura histórica, y hasta tenemos en nuestra producción un ensayo de interpretación de la Antigüedad: la *Memoria sobre los resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuído a la civilización de la humanidad,* que escribió Vicente Fidel López. Pero ese interés se relacionaba más bien con la filosofía de la historia que con la historia misma. El hecho es, sin duda, explicable. Los estudios históricos se desarrollaron en la Argentina a partir de la Organización Nacional (1853) y han conservado como imborrable signo de ese origen una casi excluyente preocupación con los problemas de la nacionalidad. Pero no por explicable me parece el hecho menos peligroso. Hay, aun en los procesos aparentemente más circunscriptos, cierta raíz de universalidad que no debe ser desatendida y a la que es difícil llegar si no se mantiene el ánimo vigilante frente a la totalidad del proceso histórico. Y esta exigencia sólo puede satisfacerse mediante una recta formación del historiador, de la que no esté excluída el conocimiento de la Antigüedad y de la Edad Media. Y es bien sabido que sólo el cultivo profundizado de una disciplina parece despertar en el contorno el interés por sus problemas. Nada más urgente, pues, a mi juicio, que el desarrollo de esos estudios, por cuanto significan por sí mismos y por cuanto repercute sobre los estudios americanistas.

En el caso particular de la Edad Media, es cada vez más evidente su estrecha relación con el proceso de la colonización americana. Ya lo señalaba Claudio Sánchez-Albornoz en 1933 —en un ensayo titulado *La Edad Media y la empresa de América*—, cuando decía: "No se requiere conocer hondamente la empresa americana, para advertir que ella se llevó a cabo con espíritu muy medieval y por un pueblo saturado de medievalismo". Y luego: "¿Cómo no advertir en el descubrimiento y conquista de América la última edad heroica

del mundo occidental, el último período de la Edad Media épica?" Si no fuera suficiente el interés que tiene por sí misma la Edad Media para nosotros, en cuanto pueblos occidentales, bastaría esta sugestión para descubrir que es imprescindible conocerla para entender con claridad nuestra propia historia. Y ha tocado, precisamente, a Claudio Sánchez-Albornoz iniciar el desarrollo profundizado de estos estudios, merced a las dramáticas circunstancias de nuestro tiempo que han dispersado por el mundo, desarraigándolos de sus lares, a los espíritus más dignos y las mentes más claras.

Desde 1940 está radicado en la Argentina el sabio investigador español, que había alcanzado ya en su país las más altas dignidades académicas. Sus estudios sobre las instituciones medievales españolas le habían granjeado un sólido prestigio, cuya repercusión fué grande en los más importantes centros de investigación de Europa; y algún libro suyo, como las *Estampas de la vida en León hace mil años,* acreditó en él dotes nada frecuentes de narrador y evocador. Estas calidades impresionaron profundamente en Buenos Aires, cuando lo visitó en 1933. Habría de confirmarlas algunos años más tarde, cuando el azar de las luchas políticas lo devolviera al Plata, donde ha encontrado nuevo hogar para proseguir sus investigaciones con la misma tenacidad que caracterizó siempre su labor.

Después de salir de España —tras la guerra civil—, Sánchez-Albornoz enseñó en la Universidad de Burdeos hasta que abandonó Francia para incorporarse a la Universidad de Cuyo (Argentina). Allí estuvo dos años y luego pasó a la de Buenos Aires, en cuya Facultad de Filosofía y Letras se le encomendó la cátedra de Historia de España y la dirección del "Instituto de historia de la cultura española medieval y moderna". Desde entonces trabaja con ahinco en esa institución, en la que ha formado ya un grupo selecto de discípulos y donde publica los *Cuadernos de Historia de España,* revista que constituye un testimonio elocuente de su capacidad de organización tanto como de su saber y su vocación. Sin embargo, lo más notable de este período de la vida del sabio maestro español es la fecundidad de su labor personal de la que es fruto un conjunto importantísimo de estudios sobre problemas de la España medieval. La circunstancia de haber dado cima a una nueva obra —*La España musulmana*— ofrece ahora una oportunidad para hacer un balance de esa ingente labor.

Preocupado por el afán de ahondar en el problema de los orígenes de la nacionalidad española —que ha de ser objeto de una vasta obra en preparación—, Sánchez-Albornoz ha estudiado atentamente

algunos temas de la España romana, especialmente los que se vinculan con la presunta continuidad de las instituciones desde esa época hasta los tiempos medievales. Fruto de ese examen es el estudio titulado *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan,*[1] en el que analiza la organización municipal romana durante el Bajo Imperio y su progresiva ruina hasta su total extinción, señalando cuáles son las instituciones que surgieron luego. Afirmándose en la doctrina del que fué su maestro, Eduardo de Hinojosa, y refutando algunas opiniones en contrario, Sánchez-Albornoz sostiene categóricamente que "ninguna vinculación, ningún enlace, por tenue y leve que sea, puede establecerse entre el régimen municipal antiguo, definitivamente extinguido y olvidado en la España de la Reconquista, y el nuevo municipio medieval que va a surgir, precisamente, en esa zona recién repoblada del reino astur-leonés". Tampoco admite que el municipio castellanoleonés sea considerado como derivación municipal de los musulmanes, sino que afirma que "es fruto maduro de la organización social, económica y política del Norte y sin influencias ni injertos exteriores". Así deja planteado el problema —nada sencillo— de cómo nace una de las formas más importantes dél régimen institucional de la Edad Media en España.

El estudio de las instituciones hispánicas medievales, en efecto, ha sido el objeto fundamental de las investigaciones de Sánchez-Albornoz. En este campo, y debido a la falta de fuentes en la Argentina, sus trabajos han debido circunscribirse dentro de ciertos límites. Ha publicado numerosos documentos cuyas copias estaban en su poder, entre los cuales podría citarse —además de los que han aparecido en los *Cuadernos*— el que editó con breve y sustancioso estudio con el título de *Un ceremonial inédito de coronación de los reyes de Castilla.*[2] Pero, en cambio, ha trabajado intensamente en dar forma definitiva a una obra de largo aliento que había preparado durante su estada en Burdeos y que apareció publicada por la Universidad de Cuyo: *En torno a los orígenes del feudalismo.*[3] Constituye este libro uno de los aportes más importantes que se hayan hecho a la historia de las instituciones españolas, especialmente en los temas que dilucida en el primer y en el tercer tomos, por cuanto el segundo está dedicado especialmente al problema de las fuentes musulmanas.

El primer tomo —que titula *Fideles y Gardingos en la monarquía visigoda* y lleva como subtítulo: *Raíces del vasallaje y del benefi-*

---

1 Buenos Aires, 1943.
2 En LOGOS, Rev. de la Facultad de Filosofía y Letras, No. 3, 1943. Buenos Aires.
3 Mendoza, 1942.

cio hispanos— está dedicado a estudiar los rastros de esas instituciones germánicas en la monarquía visigoda, para afirmar la supervivencia del *comitatus* entre los visigodos contra la opinión de Dahn. En el tercero —*Los árabes y el régimen prefeudal carolingio*— analiza la posible influencia de las invasiones musulmanas en el proceso de formación de la caballería medieval y en los orígenes del orden feudal. Las conclusiones de ambos aspectos del problema constituyen aportes significativos para el esclarecimiento de tan debatido problema. Oponiéndose a la tesis de Brunner, afirma categóricamente Sánchez-Albornoz que los orígenes de la caballería franca son anteriores a la batalla de Poitiers y replantea el problema de cuáles pudieron ser las causas que determinaron su formación. Aquí cobra todo su valor la minuciosa investigación realizada acerca de los fideles y gardingos, y Sánchez-Albornoz insinúa una correlación importante. "Pero, si confiamos en haber demostrado —dice— que la influencia del islam fué nula o mínima e incierta e insegura en el nacer del prefeudalismo carolingio, creemos que nuestro estudio de las instituciones visigodas y asturleonesas derrama no poca luz sobre tan oscuro y complejo problema. No será necesario abultar la importancia del conocimiento de la organización prefeudal hispanogótica, y de su prolongación en los reinos de Asturias y León, como piedra de toque de las teorías sobre el surgir del régimen feudal". Y más adelante: "La monarquía visigoda no fué una decadente prolongación del Bajo Imperio, como ha llegado a decir Lot. Pese a las tajantes negativas de Dahn y Torres López, conoció las instituciones prefeudales: vasallaje y beneficio".

Las conclusiones están llenas de interés. Sánchez-Albornoz afirma que las características del régimen feudal carolingio son ya patentes en la sociedad hispanogótica: "El dilema es preciso. O se admite que el cuadro del prefeudalismo merovingio era parejo del hispano visigodo, en cuyo caso muchas de las supuestas novedades del siglo VIII franco serían viejas de muchos decenios; o habrá de aceptarse una influencia evidente del modelo visigodo en el norpirenaico, en los días de Carlos Martel y de sus hijos. No es imposible tal influencia, porque multitud de nobles visigodos atravesaron los pasos de los Pirineos orientales, tras la conquista de España por los árabes, y se establecieron en la corte de los primeros Carolingios. Que cada cual admita la hipótesis que más la satisfaga. Nos inclinamos a tener por sincrónicas, paralelas y análogas las instituciones prefeudales de uno y otro lado de la Cordillera Pirenaica".

De este modo, las investigaciones de Sánchez-Albornoz sobre las instituciones visigodas trascienden del campo hispánico para incidir

sobre el planteo general de los problemas más difíciles que suscita la historia del Occidente durante la Edad Media. Sin embargo, Sánchez-Albornoz es, esencialmente, un hispanista. Le atrae el problema español; el de la Edad Media, que ha estudiado y estudia con ahinco y rigor, pero también el de su signo peculiar, que procura hallar en la complejidad de sus elementos y en la larga extensión de su curso histórico. Quien quiera entender a fondo la historia de España y sus vicisitudes, que no deje de leer el hermoso ensayo que tituló *Orígenes de Castilla: cómo nace un pueblo,* publicado en la *Revista* de la Universidad de Buenos Aires.[4] Y quien quiera alcanzar los secretos de la cultura española, su significado propio y sus relaciones con la cultura occidental, que no deje de buscar en la obra de Sánchez- Albornoz las múltiples referencias sobre la transcendencia de los elementos musulmanes que han intervenido en su elaboración

Acaso el aporte más notable de Sánchez-Albornoz haya sido, precisamente, esta justa y mesurada revaloración de lo musulmán en el complejo de lo español. Su preocupación por este tema está demostrada por las afanosas investigaciones realizadas en el campo de la historiografía musulmana, fruto de las cuales son sus estudios sobre la crónica de Rasis y, sobre todo, el que constituye el tomo segundo de su obra sobre los orígenes del feudalismo titulado *Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo* VIII, en el que registra el rico caudal de noticias e interpretaciones que se esconden en ese cauce tan insuficientemente inexplorado. Pero donde aquella preocupación alcanza más alta significación es en los ensayos que ha realizado más de una vez para plantear nuevas bases para la interpretación de la historia medieval española, valiéndose de aquella revaloración de lo musulmán.

Sánchez-Albornoz había ofrecido ya un claro planteo del problema en el hermoso estudio que, con el título de *España y el Islam,* publicara en 1929. Analizaba allí los diversos aspectos de la interacción entre las culturas cristiana e islámica en España y señalaba con sumo tino las supervivencias que lo musulmán había dejado allí. Pero no se le ocultaba a Sánchez-Albornoz que una de las mayores dificultades para apreciar la significación del elemento musulmán era el escaso conocimiento que solía tenerse de este aspecto de la vida española. Y ahora, para contribuir a salvar esa dificultad, para posibilitar, en consecuencia, una más recta comprensión de la cultura hispánica, nos ofrece una obra de alta calidad, claro exponente de

4 1943.

su fino saber, de su capacidad evocativa, de su sentido de las formas; en efecto, con el título de *La España musulmana,*[5] Sánchez-Albornoz nos ofrece algo que parece, a primera vista, una antología, en la que se agrupan, sabiamente enlazados, numerosos fragmentos de fuentes árabes y cristianas sobre diversos aspectos de la España islámica. Allí hallará el lector noticias de la época de la invasión, de los tiempos del califato cordobés, de los reinos de Taifas y de la era de agonía que concluye con la caída de Granada. Sin embargo, en cuanto se avanza en la lectura se advierte que el libro es mucho más que una antología. Un análisis de las materias tratadas muestra que el autor no quiere omitir nada de lo que cree fundamental, y hay en su selección una sabia arquitectura que es, de por sí, una radiografía del mundo musulmán. Están allí los elementos fundamentales de la vida económica, social y política; pero no faltan los rasgos secundarios que, por sugestivos y pintorescos, realzan la visión y humanizan el panorama. En cada caso, antes del fragmento elegido —siempre bien encuadrado y elocuente— el autor prepara a sus lectores sintetizando en unos pocos párrafos de viva sugestión los datos y las ideas que necesita para entender aquéllos; y, poco a poco, se va descubriendo la sólida arquitectura del libro, en el que el autor hace decir a las fuentes lo que cree que debe saberse para alcanzar una clara perspectiva de esta cultura singular, de la que suele separarnos más de un turbio y confuso prejuicio.

Esta visión del mundo islámico —ya lo hemos dicho— está animada por el propósito de que se destaque lo que hay en él de español, de perdurablemente español. Sólo partiendo de esta idea podría corregirse más de un falso esquema de los que circulan sobre el sentido de la cultura hispánica. Pero hay más aún. Acaso muchos aspectos de la historia del Occidente medieval estén también esperando que se los ilumine con la luz que irradia el conocimiento del mundo musulmán. "Al-Andalus, lo he dicho al principio —escribe Sánchez-Albornoz—, no fué una fuerza tangencial en la Edad Media. Las dos Españas, cristiana y musulmana, vivieron sí al margen de la Europa que nacía, pero desde él influyeron decisivamente en ella y de tal modo que podría calificarse a la Península de clave del mundo medieval. España cumplió durante los siglos medievales una doble y ardua misión. Fué al par rodela y maestra de Europa; rodela porque mientras Europa se transformaba y creaba la civilización abuela de la nuestra, la España cristiana velaba las armas por ella frente al Islam y vivía en gue-

5 Editorial EL ATENEO, Buenos Aires, 1946.

rra permanente contra Al-Andalus y contra Africa, que de vez en vez descargaba en la Península nuevos torrentes de barbarie. Y maestra de Europa, pues por el cauce de esa España cristiana, la España islamita irradió su luz a una Europa ignorante y torpe".

Esto es lo que interesa a Sánchez-Albornoz señalar. La España islamita y la España cristiana, en constante interacción y determinándose recíprocamente, llegarán a constituir una entidad pletórica de significación que, aunque en el extremo de Europa, actúa profundamente sobre la cultura occidental y constituye una dimensión de ella. Se podrá estar o no de acuerdo con la aguda tesis del maestro español, que, por otra parte, fundamenta él en más de un trabajo de pleno rigor. Pero nadie podrá en adelante dejar de tenerla presente, y acaso obligue a rever más de un aspecto del enfoque tradicional de la historia de la Edad Media.

Es dable esperar que la trascendencia de los trabajos de Sánchez-Albornoz estimule el interés por los estudios medievales, en esta América de la que dice él que es el fruto de la Edad Media hispana. Si así fuera, habría que agradecerle el haber abierto una huella por la que podría llegarse a importantes revelaciones acerca de nuestra propia historia y nuestra propia cultura.

José Luis ROMERO.

Dimensión Imaginaria

CANCIONES DE LA PRIMERA NOCHE

Por *González CARBALHO*

1

NACIÓ en ese país que llaman noche,
tierra de ensoñación, tierra dormida
en los perennes humus de su selva.
Oíamos crecer inmensas sombras
vegetales, el tallo de las flores,
altas, en el murmullo de la altura.
Era el amor. Lo vimos escoltado
de ríos. Escuchamos su palabra,
que inundaba el espacio de sosiego,
con un remoto, virginal asombro.

2

PENSAD que era en el mundo de la fábula
donde lo natural es el milagro.
Aleteaba una flor como paloma
de aire a un río nocturno descendiendo.
Si, como el ciervo, en soledad oísteis
la misteriosa música del agua,
ya lo sabéis, que aún enloquecida
murmura mientras rueda por la noche.
Río delgado era su voz, absorta
en el recuerdo de la madrugada.
Otro río ondulaba en su cintura.

Y allá en sus ojos, en su azul ribera,
—mirándome en el tiempo, en lo distante—
desentrañados ríos deslizábanse
rumbo a mi corazón. En él las rosas
bebían su tiernísima frescura.

3

Como besar las flores, delirando
junto al insomnio inmemorial del agua,
fué para mí tu voz. Aún hoy, oyéndola,
revivo mi estupor, aquel prodigio
al descubrir el alba, allá en la infancia;
y vuelvo a la morada repentina,
inmensa cripta de timbal recóndito
de la tarde en que oí cantar la sombra.
Vientos del seno de la tierra,
pasión de savias, ceremonia viva.
Tu voz estaba en olvidados bosques,
en el lago invariable del origen,
inmersa en su diamante.
Oh, perdida deidad,
recuperada al fin, mía de pronto.

4

Dije: —Luna de estío, pensativa.
Y no; eras tú, crecida entre las ramas
con tu despierta palidez de fuente.
Dije: —Río, rumor, plata encendida.
Y eras tú, derramada
de la altiva colina de la noche
con un rumor tan fino que el paisaje

cubrió sus ojos para estar a oscuras.
Y estuve imaginando esbeltas flores
enalteciendo el aire,
cuando miré tus senos delicados
como sed de rocío y de perfumes.
Y oí el pausado pulso de las rosas
en ese gran silencio en que una brizna
de sonido, sutil como un gorjeo,
atravesó mi corazón. Y estabas,
aérea diosa, en alto mar flotando,
luna de estío pensativa.

5

CIENCIA de resplandores y penumbras.
Crepitaba el silencio
en esa azul fogata de la noche.
Todo era nuestro;
todo: la soledad terrena, sin medida
y el lucero tan cerca de la mano.
Pero yo ante tus ojos,
cruzaba bosques, escalé corrientes
originales, iba hacia los límites
inalcanzables del humano anhelo.
Iba. Por los caminos de tu voz.
Vadeando tu mirada.
Recorriendo tu rostro solitario
como un país distinto, inenarrable,
parecido al Edén.
Así adquirí esta ciencia
de resplandores y penumbras,
sin razonar, perdido
en confusiones y deslumbramientos.

6

Antes ya te querían ver mis dedos,
sobre la hierba, acariciándola.
Te bebía mirándome en los ríos.
Tu fragancia nació de los jazmines
hilando claridad en la penumbra;
y cuando adolescente, en el estruendo
de un escondido mar oí tus voces.
Mi soledad sabía que, ensanchándose,
acrecía el deseo, como un ámbito
de ansia infinita para recibirte.
Te respiraba en el olor a tierra
y a lejanía, de la madrugada;
en la sofocación de la primera
noche del mundo, germen de geológicas
tinieblas que despiertan si callamos.
Y al escuchar el canto de las aves
pensé que ellas cantaban para ti,
junto a carnales flores,
en un jardín de siglos, enterrado.
Es que estabas viniendo, es que llegabas
con tu fatalidad de excelsa forma,
como llegan las lluvias y los días,
excelsa y simple a imagen de la tierra.

7

Y en el secreto de la tierra estabas
de pie, irradiando soledad, oh rama
de luz, oh primogénita,
huésped de ese impensado paraíso,
dándole al agua primitiva
tu sideral lección de desnudez,

tu efluvio numeroso,
tu misterio: una dulce luciérnaga,
que los erguidos, milenarios árboles,
gustaban contemplar arrodillados.

8

Supe recién cómo eras en el beso.
Mientras la noche hundíase en mis ojos
y númenes amables despertaban
aves de música existencia.
Oh, almohada de los ríos.
Oh, sábanas del aire.
Qué mansedumbre, qué candor insólito,
qué espectación... Sin nadie
que nos volviera al mundo, recordándonos
el regreso al latido.
En la historia del tiempo fué una pausa
de la que se habla aún en las estrellas.

9

No era una noche, no, que era en el tiempo;
ni era mi cuerpo casi; me sentía
de hojas ardientes invadido,
lleno mi ser de impávidos arroyos,
la piel de musgos. Y hasta imaginaste
que te hablaba con voz de oscura liana.
Mi bosque - corazón oyó moverse
—de enardecidos vientos—
sus criaturas vegetales.
Y los ríos subían por los troncos.
No era mi cuerpo ni tu cuerpo, que eran

cuerpos que se olvidaban de sí mismos,
para ser amapola y ser corriente
deslizándose fina hacia la estrella;
para tocar, oh mano delicada
de llama y viento,
la mejilla traslúcida del aire.
Yo recuerdo que entonces nos dormimos.

10

FLORECE aún el árbol de mi sangre
cuando me nombras, cuando me despierta
tu voz, que alza los párpados caídos
del silencio nocturno, liberando
pálidos, extasiados serafines.
Sí; nos dormimos para todo aquello
que el amor no arrebata. Nos dormimos
junto a un alegre río murmurante,
mirando los volcanes, a lo lejos.
Tal como ahora, como en este día
mientras mueve tu voz los pavorosos
ruidos, allá en la entraña de la selva,
con esa cruel dulzura
de fascinante pájaro invisible.
Como el agua transcurre
y resplandece el sauce en el rocío,
como el activo mineral secreto
se adelanta a los siglos, sepultado,
es así nuestro sueño, en que lo vivo,
tiene la forma de un coral ardiente.

DOS CONVERSACIONES CON GEORGE BERNARD SHAW Y ALGUNAS CARTAS

(*Concluye*)

Por *Rodolfo USIGLI*

II

Al día siguiente, domingo, pensé en escribir la entrevista con Shaw. Me juré que lo que me detenía era lo que había dicho de Churchill ("Up to his neck in fascism"). Pero esto no era sino un pretexto y lo que en realidad me detuvo fué mi inercia particular de esos días, la falta de un resorte, y quizás una desilusión de la literatura. Cuando se ha creído toda la vida en la literatura y se descubre de pronto que no sirve ni para impedir las guerras ni para resolver los conflictos de carácter personal, se siente uno desnudo por dentro. Mis notas de la quincena que siguió me muestran que no me detuve un segundo a pensar que Shaw leía mi pieza. Hace algunos años, este pensamiento me habría impedido dormir un mes. Hablé de mi visita a la Condesa de S. . . , gran amiga y gran republicana española cuya familia me dió a menudo el calor de la mía, y la condesa me incitó, en vano, a escribir la entrevista. Más adelante había de rechazar la proposición de una agencia periodística muy importante en Inglaterra. Preocupaciones diversas me atenacearon todo el tiempo entre los rockets cotidianos y la conciencia de que la guerra terminaría pronto —¿cuándo?— sin que hubiera pasado aún lo peor. Cené una noche con T. S. Eliot, que tan agradable como persona, tan suavemente humano, me pareció desde la primera vez que lo vi. (Su poema-autorretrato debería leerse, en realidad, "How pleasant to meet Mr. Eliot".) De paso diré que él tampoco podía escribir nada entonces. Es probable que le contara yo mi visita a GBS y le dijera cuánto me había maravillado la lo-

zanía de sus noventa años. En todo caso, hablamos poco de él. Pero ni siquiera al mencionarlo reflexioné en que, entre tanto, él leía mi obra.

Unos días después, por encima de toda preocupación personal, me abrumó la noticia de la muerte del Presidente Roosevelt. Además de su pérdida, que me pareció irreparable, sentí dentro de mí el temor de que México pudiera volver a tener problemas de vecindad con el Norte, y esto me llenó de inquietud. Entre tanto, había logrado adquirir, en una librería de Charing Cross, los volúmenes de las obras y los prefacios completos de GBS y había releído algunas piezas, recuperando toda la emoción original en *El dilema del Doctor* que, dentro de su cinismo, es el mejor retrato del artista que conozco. No sé en qué momento decidí que sería oportuno repetir mi visita al cumplirse los quince días de la primera. Ernesto Madero, que quería un autógrafo, me pidió acompañarme.

—Me quedaré afuera mientras tú tratas tus asuntos con él. Pídele, por favor, que me autografíe estas fotos de la filmación de *César y Cleopatra* (*¡qué obra maestra echada a perder por el cine!*) y si hay ocasión de estrechar su mano, me alegraré muchísimo.

A última hora me pareció que sería buena idea llevar una cámara fotográfica. Pude conseguirla, pero no así la película, racionada hasta lo metafísico por la guerra. La patrona de la casa adonde me había mudado poco antes, me prestó una cámara cinematográfica de ocho milímetros, dotada de película, y el sábado siguiente emprendimos Madero y yo el camino hacia St. Alban's. En vez de mi manuscrito me acompañaban las obras y los prefacios completos de GBS.[1]

Un pequeño incidente, en St. Alban's, me dió materia de reflexión, y fué un breve diálogo entre el conductor de un camión de carga y su ayudante ante el escaparate de una tienda de ropa de hombre.

—Lookit dat, dijo uno.

—Whawt! exclamó el otro. Five bob for a toy!

[1] (El 16 de abril de 1946 escribí en París estas páginas, y me detuve por insatisfacción, para reanudarlas solamente en México, entre fines de octubre y principios de noviembre. La pausa me fué útil para ordenar recuerdos que se habían telescopiado en mi memoria).

Sólo más tarde, en el tren, creo, desentrañé este problema fonético. El hombre había querido decir "Five bob for a tie" (cinco chelines por una corbata). Insignificante y todo, este detalle me ayudó a completar la opinión que, en potencia, tenía ya de Shaw. Ahora que universalmente se elogia la universalidad de su evolucionismo, se olvidan un poco sus raíces hundidas en la tierra misma del bajo pueblo inglés, su selección y su subversión del lugar común, que prestan una humanidad tal a sus personajes. Como nadie, él sabe sacar de la magia de un lenguaje vivo un carácter humano. Sin el amor atento de lo local inglés, GBS no sería GBS, y después de todo, nadie más que él ha podido extraer un poema de dimensiones universales de un curso de fonética inglesa. Por lo demás, me parece que evité hablar de Shaw durante el viaje, que esta vez fué cómodo. No pensé tampoco en él ni en mi obra. Iba en realidad a la expectativa, quizás bajo la influencia del autógrafo que el hombre mandó a nuestra Biblioteca Nacional en la época de Enrique Fernández Ledesma, y que decía más o menos: "I know nothing about Mexico. I keep looking to see what will happen next". (No sé nada sobre México. Sigo mirando a ver qué pasa después). Iba yo, pues, sumido en una actitud categóricamente shaviana.

Hablando de cualquier cosa, Madero y yo dimos un pequeño paseo por St. Alban's, y a poco tomamos un taxi que nos llevó, por catorce chelines, a Ayot St. Lawrence. Por lo demás, no almorzamos. En un principio no identifiqué la casa de Shaw, pero dimos pronto con ella. Despedí el taxi prometiendo llamarlo por teléfono más tarde. Madero insistió en su modesta actitud de permanecer afuera, y yo entré. La tarde era húmeda y amenazaba lluvia, pésimo augurio para la fotografía prevista. Esta vez la sirvienta pelirroja me hizo entrar en seguida en la sala. Quise, entonces, satisfacer mi curiosidad por los libros y hojeé la traducción hebrea de Santa Juana y algún otro volumen, pero Shaw apareció casi inmediatamente, vistiendo su traje de golf que hoy era de un color beige inmaculado. Sonrió al tenderme la floja mano.

SHAW.—Excúseme, pero si quiere usted verme desde luego tendrá que ser por cinco minutos nada más. Tengo que despachar mi correspondencia antes de las cuatro.

YO.—*(Expreso un desconcierto silencioso. Este primer golpe me desanima).*

SHAW.—¿O prefiere usted volver después de las cuatro? Tendré más tiempo entonces.

Echa una ojeada a su reloj y yo hago otro tanto. Son las dos y media escasamente.

YO.—Desde luego, si a usted no le molesta, preferiría volver.

SHAW *(Levemente perplejo).*—Pero, ¿qué hará usted entre tanto?

YO.—Caminaré un poco, o podré entrar a tomar algo en *The Brockhurst Arms.*

SHAW *(Me mira con incredulidad, sus cejas se elevan para acentuar lo absurdo de mi declaración).*—But man, that's a public house! (¡Pero, hombre, eso es una cantina!)

YO (*Olvidadizo de su abstinencia*).—Ya lo sé. Tomaré un vaso de cerveza.

Me acompaña al vestíbulo y me deja partir con una expresión escandalizada, él, que tantos años ha llenado de escándalo, por las buenas razones, a todos los bebedores de cerveza del Reino Unido.

Al salir expliqué la cosa a Madero. Lo más indicado, en efecto, era comer algo, y echamos a andar bajo el aire húmedo. *The Brockhurst Arms* es una taberna inglesa típica, de estilo Tudor, aunque ignoro si real o imitado: mostrador y mesas marcados con iniciales, nombres y dibujos hechos a punta de navaja, fotografías de equipos de football; sin duda, las imágenes de los soberanos y de Churchill haciendo la V; un viejísimo piano automático, un juego de dardos con su blanco, un cubilete con dados, etc. El propietario se excusó de servirnos porque era la sagrada hora del reposo; pero nos dió al fin pan, un poco de queso Chester y un refresco. La ley no permitía vender cerveza a esa hora. Era preferible no gastar energías en renegar del puritanismo inglés. Comimos; pero cuando quisimos jugar a alguna cosa o tocar el piano automático, nos echaron cortésmente a la calle. Vagamos más de tres cuartos de hora, aunque la lluvia parecía inminente ya. Visitamos el cementerio abandonado de Ayot St. Lawrence, deteniéndonos ante la lápida de una sirvienta en la que sus amos

dejaron testimonio de gratitud por cincuenta años de fieles servicios. Supongo que pensamos en Dickens. Madero me habló de su visita a la tumba de Karl Marx y de otras cosas, maravillándose siempre de que hubiéramos podido encontrarnos —¡él y yo!— en Londres, y maravillándose más, y más románticamente, de que estuviéramos en la vecindad de la casa de Shaw y de que fuéramos a verlo y a hablar con él. Nos sobraba tiempo. Paseamos por el costado de la casa de GBS para echar una ojeada a las dependencias, y vimos un pequeño establo, varios cobertizos y una especie de cabaña, su verdadero cuarto de trabajo según he sabido después. Envidiamos los dos la tranquilidad campestre, el ambiente tan limpio, tan propicio para el trabajo, aunque yo sabía en el fondo que el hombre que puede trabajar lo hace en cualquier parte. Estas reflexiones las cambiamos tirados a la orilla del camino, y creo que yo conté alguna anécdota de Shaw dejando correr el tiempo. Me parece que fué aquella relativa al joven escritor que le pidió consejo y a quien él envió un amplio autógrafo, que el joven vendió a buen precio, volviendo a escribirle para explicarle lo que había hecho. Shaw le escribió de nuevo, esta vez a máquina, adjuntándole un cheque de cincuenta libras con el consejo de que no volviera a hacerlo y se dedicara a escribir. Así llegaron las cuatro y cinco. Me levanté y volví a la casa. La humedad aumentaba más y más. Una vez en la sala, contra lo que esperaba, no tuve tiempo de mirar siquiera los libros, porque el señor Shaw no se hizo esperar y apareció en un instante. No sólo había despachado su correspondencia, sino que se había cambiado de pies a cabeza y tenía, ahora, un traje gris, como en mi primera visita, y se veía más inmaculado aún, si es que esto era posible. Nos sentamos inmediatamente, en la misma situación que la vez anterior, y hablamos desde luego de la muerte del Presidente Roosevelt.

SHAW.—Se mató trabajando. Son cosas que no deben hacerse. Yo tengo siempre un retraso de dos años en mi trabajo, pero es la única forma de no matarse.

YO.—Ya en las fotografías de Yalta se veía muy enfermo y demacrado, con aquella capa. Por mi parte, yo tengo, por lo menos, veinte años de retraso en mi trabajo. ¿Qué piensa usted de su muerte?

No me oye bien o, yo hablo mal. En vez de What do you think of "his" death, *probablemente oyó* What do you think of death. *¿Un acto fallido?*

SHAW.—Bah, la muerte no es nada.

YO.—Pero, ¿qué piensa usted de la de Roosevelt?

SHAW.—Ha sido un gran golpe, sobre todo en este momento, en que tan necesario era. Pero el golpe más fuerte sería la muerte de Stalin. En cuanto a Churchill, puede morirse cuando quiera —sólo que queda demasiado whisky en Inglaterra. (*Lo dice sin siquiera un asomo de sonrisa*).

YO.—Nunca se ha llevado usted bien con él, ¿verdad? Recuerdo haber leído, aquí y allá, alusiones a una vieja enemistad. ¿Puedo preguntar el motivo?

SHAW.—Cuando Churchill era Lord del Exchequer (Secretario del Tesoro) entró en vigor la ley del impuesto sobre la renta. Se levantó un censo, y un empleado del fisco vino a mi casa. Me preguntó en qué consistían mis ingresos y se lo dije. Entonces quiso conocer los de mi esposa, y le declaré que yo los ignoraba. No quiso creerme, naturalmente, pero se retiró. Yo los ignoraba, en realidad. Cuando nos casamos, mi esposa recibía ingresos muy superiores a los míos. Yo puse como condición absoluta que tuviéramos abogados y banqueros separados, y así fué. Yo tenía, claro, una idea aproximada de los ingresos de mi esposa, pero desconocía su monto exacto y todos los detalles. Hay que tener en cuenta que hasta esa época la ley inglesa consideraba al marido responsable por los ingresos de su mujer. ¿Ha leído usted a Dickens?

YO.—*(Me limito a asentir)*.

SHAW.—Dickens logró, con una de sus novelas *(¿Pickwick?)* que se transformara la ley aplicada a los procesados por deudas. Hasta entonces, el deudor que no tenía con qué pagar iba a la cárcel. La innovación introducida en la ley, gracias a Dickens, impone ahora convocar al deudor y conminarlo a pagar aunque sea en forma de pequeños abonos. Pero si el deudor demuestra que carece absolutamente de medios para solventar sus deudas, no se puede nada contra él y queda en libertad mediante la simple promesa de pagar cuando pueda. El único inglés a quien

no beneficia esta ley es el rey de Inglaterra, de quien se supone que debe ser siempre solvente.

YO *(Por dar señal de vida).*—Es curioso. *(Naturalmente, no lo es. Es lógico).*

SHAW.—En contraste con esta mejora, subsistía la responsabilidad del esposo ante la ley por los ingresos de su esposa. El pintor Y (*otro nombre perdido*) con talento, pero casado, como yo, con una mujer dueña de ingresos mayores, fué declarado responsable. El pobre diablo ganaba, quizás, cien libras al año, en tanto que su mujer recibía varios miles. No pudiendo pagar al fisco, fué llevado a prisión y su mujer lo permitió. Las sufragistas decidieron aprovechar el incidente para hacer un escándalo, y organizaron una reunión pública en la que yo fuí invitado a hablar. Mi esposa asistía, con la esposa del pintor y todas las señoras posibles.

Aquí los ojos azules brillan con mayor vivacidad, la sonrisa se acentúa y las manos huesosas acarician la blanquísima barba. Yo espero.

SHAW.—Subí a la tribuna en medio de una gran expectación. Todas aquellas mujeres contaban conmigo para dar la nota más ruidosa, porque se sabía que yo estaba en el mismo predicamento. Dije simplemente: Señoras, he aceptado dirigirme aquí a ustedes y a su público para decirles que si mi mujer me hiciera a mí la porquería que la señora Y le ha hecho a su infeliz marido, no volvería a hablarle mientras viviera.

Se detiene para reír suavemente, y continúa mientras saborea, aún, el desconcierto de las sufragistas.

SHAW.—El fisco, es decir, Churchill, se negó a creer, en mi caso, que mi mujer y yo tuviéramos abogados y banqueros separados. Churchill me llamó mentiroso y me acusó de defraudar al Erario. Como yo soy un caballero, le contesté probando lo que decía, y al convencerse las autoridades de que podía existir entre cónyuges una administración separada de las rentas de cada uno, se creó, gracias a mí, una ley que exime de responsabilidad al marido en lo que se refiere a tributación por los ingresos de su mujer.

El relato es de una sencillez tal, y está tan matizado a la vez de sonrisas, pausas y miradas intencionadas (cuando Churchill lo llamó mentiroso, por ejemplo), que para dar una idea completa de la finura de su ingenio, de la fluidez de su espíritu, sería preciso que él escribiera este resumen. Pasado el episodio que llamaré de la Ley Shaw, hablamos, quizás, de edades. Por cualquier cosa. Y, por fin, peleamos. Le explico lo que es la planicie de México, la región en la cual la transparencia del aire es tónica y mortal a la vez.

YO.—Por esto es que el promedio de vida para un mexicano fluctúa generalmente entre los cincuenta y los sesenta años.

SHAW.—Es una cuestión de dieta.

YO.—No, señor, es una cuestión de altitud. A mi edad en México un hombre ha vivido, se ha usado, un cincuenta por ciento más.

SHAW *(Me estudia, sonríe)*.—No me parece usted tan acabado —para su edad.

Sin su cortesía sería evidente que me considera un recién nacido.

YO.—Es casi la edad en que usted empezó a representar sus piezas. No voy a presumir de viejo, usted comprende, pero sé lo que digo.

SHAW.—De todos modos, es una cuestión de dieta.

YO.—No, señor, de todos modos es una cuestión de altura.

Pienso en que hace tiempo me obsesiona su condición de vegetariano. En alguna de sus obras reniega del hombre que se alimenta de animales muertos y de animales nonatos, idea que me persigue aún. Me gustaría comentarla con él, pero estoy resuelto a no ceder en lo que se refiere a la altura, y cambio la conversación. Le explico que he adquirido los volúmenes, "substancialmente encuadernados" para resistir muchas lecturas, de sus obras y prefacios completos. Si quisiera autografiármelos, he traído también conmigo unas fotografías suyas, propiedad de un amigo que me espera afuera. No se da por enterado de esto último. Recibe los volúmenes y las fotos. Me hace escribir sobre un papel el nombre de Madero, y se dispone

a levantarse. La situación se vuelve repentinamente angustiosa. Los volúmenes son demasiado pesados y el señor Shaw no puede ponerse de pie sin perder el equilibrio. Sería ofensivo ayudarlo —tiene una lozanía espiritual tan extraordinaria— y a la vez resulta indispensable que se levante. Le pido los libros, pero no me los da. Entonces mi brazo lo ayuda discretamente. El suyo es delgado hasta lo increíble. Al fin está de pie, y yo con él. Echa a andar con tanta gallardía como dificultad, un poco inclinado por el peso de los libros y siguiendo una línea ligeramente indecisa. En la puerta de la sala le pregunto:

YO.—¿Puedo fumar mientras espero?

SHAW *(La sonrisa es verdaderamente extraordinaria, mezcla de cortesía y de escándalo quintaesenciados).*—¡No un puro!

YO.—No tenga usted cuidado. Un cigarrillo.

Sale. Consumo el cigarrillo yendo de un lado a otro, hojeando algunos libros que olvido al cerrarlos; preocupado por Madero que espera y por el tiempo que ha transcurrido, y sin tener idea de cómo ni en qué momento voy a abordar el problema, que me ahoga, de mi pieza. En realidad, tengo miedo a preguntarle nada. Después sabré que al fumar he violado una de las condiciones que él impone a sus visitantes. Pienso que se ha ido a firmar los libros a su cabaña giratoria, y me pregunto por qué tarda tanto. No sé todavía que es pudor por no poder ya escribir con la sola mano derecha. Me parece que regresa por el lado del jardín y por el comedor. Recibo los libros y las fotos, sin atreverme a leer las dedicatorias. (Después veré que son sencillas: una dice: Inscribed for Rodolfo Usigli; la otra, bajo uno de sus mejores retratos: To Rodolfo Usigli). Doy las gracias.

SHAW *(Repitiéndose por primera y única vez).*—A propósito, ¿cómo llegó usted aquí?

YO.—Tomé un taxi en St. Alban's. Si usted me permite, lo llamaré por teléfono desde aquí para que me lleve.

SHAW.—¿Cuánto le costó?

YO *(Naturalísimo).*—Catorce chelines.

SHAW.—¡Catorce chelines! Eso es una fortuna. No voy a permitirle que tome otro taxi. Se irá usted a pie por el camino que le mostré el otro día, y yo le enviaré los libros por correo.

YO.—Gracias, pero puedo llevarlos. Hay un amigo que me espera, y no es necesario que se moleste usted.

No le digo, aunque insiste, que prefiero llevarme los libros desde luego por un entusiasmo natural de tenerlos. Al fin cede, pero mi segunda alusión a la presencia y a la espera de Madero cae en el vacío.

SHAW.—Bien, como usted quiera. ¿Qué más puedo hacer por usted?

YO (*Ha llegado el peor momento. Enrojezco. Tartamudeo*).—Pues —quisiera también... llevarme mi pieza.

SHAW (*Tranquilamente*).—¿Cuál pieza?

YO (*Perdido*).—¿No recuerda usted? Estuve a saludarlo hace quince días, y usted me pidió que le dejara a leer mi pieza —y yo se la dejé, y...

Se pone encendido como una niña, hasta la raíz de los cabellos, y se cubre la cara con las manos en un gesto conmovedor. No puedo menos que sentir la extraordinaria juventud de espíritu que se necesita para ruborizarse a los noventa años de sabiduría, y confesarlo.

SHAW.—Perdóneme, pero empiezan a olvidárseme las cosas. No debo soltar un libro sin terminarlo, porque luego no sé dónde lo he dejado. Hábleme de su pieza —dígame algo de ella.

YO (*Incapaz de hablar casi*).—Pues —es una pieza sobre Maximiliano y Carlota.

Lo repito dos o tres veces, y tengo la conciencia, tan clara como desconcertante, de que Shaw no me oye. Una sensación de angustia y de negación, un deseo de huída, me ensordecen a mi vez. Naturalmente, yo tengo la culpa de todo esto. Mi pieza olvidada representa para mí una gran herida. Pero olvidada por Shaw, resulta una herida mortal.

SHAW (*De pronto, y tan sonriente como siempre*).—¡Ah, ya sé! Una pieza sobre Maximiliano y Carlota, en México. Eso es.

No había oído, en efecto, admirablemente concentrado en el acto de recordar, con una disciplina y una energía envidiables.

YO.—Eso es, sí. *(Pero nada me dará ya ánimos).*

SHAW.—Espere un momento. Recuerdo... recuerdo que leí el primer acto. *(Pausa).* Era prometedor. *(Pausa).* Pero *(sonrisa)* no sé dónde la he dejado.

YO *(Un gesto de valor).*—No tiene importancia.

SHAW.—Le prometo que la leeré esta misma noche. Es seguro que voy a encontrarla.

YO.—No se dé usted prisa. Lo único urgente en el asunto es que yo volveré pronto a Francia y no tengo otra copia que dejar a mi agente.

SHAW.—No se preocupe. Hoy mismo la leeré. (*Transición casi imperceptible, en la que están implícitas todas las excusas que él puede ofrecer y probada su agilidad mental).* ¿Ha escrito usted otras piezas?

YO (*Dudoso. ¿Para qué hablar?*).—Muchas —diez y siete más. Pero no puedo escribir ahora, y tengo un viejo proyecto que me gustaría realizar.

Le explico entonces, quizás sin gran detalle o con poco calor, mi sueño de escribir El Gran Teatro del Nuevo Mundo. A T. S. Eliot, hace poco, lo impresionó muchísimo. Shaw lo deja pasar, aunque le reitero que parto de la experiencia de los griegos y de la propia suya en Back to Methuselah. *No sé si ha oído o si yo no me he explicado bien, o si es que no se debe hablar jamás de los sueños. En todo caso su indiferencia me irrita y me descompone. Dice algo que no recuerdo, pero que evidencia poco interés. Entonces le hablo de mi pieza sobre la Virgen de Guadalupe.*

YO.—Usaré como epígrafe unas frases de su Santa Juana y otra de *Back to Methuselah,* pero creo llevar más lejos la teoría del milagro.

SHAW.—Cuéntemela.

Lo hago, lo más por menudo que puedo, y encuentro el mejor oyente que he tenido en mi vida. Cuando termino, hallo en él un eco generoso y cordial. Esto le ha interesado más que todo.

Shaw.—Me gustaría leerla. ¿La escribió ya?

Yo.—No. No sé qué me pasa —o más bien, sí lo sé. No puedo escribir por ahora.

Shaw.—Disparate. Escriba esa pieza.

Yo.—Espero poder hacerlo, pero encuentro dificultades. El primer acto no ofrece problema alguno. El segundo me parece muy difícil de poner en términos de acción teatral, porque no es sino una discusión de carácter teológico.

Shaw.—¿Y eso qué? El primer acto de *El Dilema del Doctor* no es más que una discusión de carácter científico.

Yo.—Ya lo sé, pero es el primer acto y, además, usted no sabe lo que la Virgen de Guadalupe representa para los mexicanos.

Se lo explico procurando darle una idea de todas las proyecciones históricas y actuales del asunto. Se interesa más aún.

Shaw.—Escríbala. Es un buen problema de teatro, y me interesa su teoría del milagro. Yo estuve encargado hace años de una oficina de salubridad pública. Descubrí entonces que un medicamento muy popular, de características inmunizantes, no era más que un poco de agua teñida. Los médicos lo sabían, pero nunca se atrevieron a decirlo, porque eso era lo que la gente pedía y obraba maravillas. En otras palabras, era un milagro.

Yo *(Citando de memoria).*—"Y un milagro es un acontecimiento destinado a crear o a confirmar la fe".

Shaw.—Pero usted dice ir más lejos en su teoría.

Yo.—Mi pieza está basada sobre la idea de que el único milagro es la fe. Debo decirle, señor Shaw, que *Santa Juana* representa para mí, en cierto modo, el punto de partida para esta pieza, tal como *Heartbreak House* representa el punto de partida de mi conciencia del teatro.

Shaw.—Hay otros milagros, sin embargo. Dos de las actrices que estrenaron *Santa Juana,* una americana y otra francesa, se hicieron monjas a consecuencia de ella.

No logro recordar nada. Desde luego, no se trata de Ludmila Pitoëff ni de Katherine Cornell. En fin, si él

lo dice, es por algo, y si lo inventa, tiene mayor mérito. Seguimos viviendo en pleno milagro.

SHAW.—Cuando la escribí, el empresario y yo hicimos un reparto ideal, con los mejores actores ingleses. Pero ya sabe usted lo que ocurre: los actores tienen otros contratos y no se puede contar con ellos. No conservamos del reparto original sino a Sybil Thorndyke. *(¿Dijo Sybil Thorndyke? Me propongo confirmar el dato, pero no lo haré nunca).*

Sé que olvido muchas cosas, y tengo, además, la conciencia amarga de todo lo que no pregunté, de todo lo que no he dicho. La sensación de lo irreparable penetra en mí como una navaja. Pero no puedo inventar lo que quizás no recordaré nunca.

SHAW.—¿No quiere de veras que le envíe los libros?
YO.—Mil gracias, pero no tiene importancia. Yo llevaré uno, y el amigo que me aguarda afuera, el otro.
SHAW.—Pero, ¿quiere usted decir que su amigo está esperándolo allá afuera?
YO.—Se lo dije a usted ya. Es el mismo para quien autografió usted esas fotografías.
SHAW.—¡Por Dios santo, hombre! ¡Si está lloviendo!

Se levanta y llega a la puerta de la sala antes de que pueda yo detenerlo. Lo alcanzo afuera. No llueve, pero se siente en la atmósfera una humedad picante, y Shaw va sin sombrero, a punto de quebrarse en apariencia, pero entero y erguido.

SHAW.—¿Dónde está su amigo?
YO (*Llamando a gritos*): ¡Madero!

Madero aparece con su impermeable, entregado previamente a la emoción de estrechar la mano floja pero cordial del hombre Shaw. Tartamudea un saludo lleno de turbación.

YO.—Otro mexicano, señor Shaw. Las fotos que le firmó usted le fueron obsequiadas un día que pasamos íntegro en los estudios de Denham, viendo filmar *César y Cleopatra.*
SHAW.—¡Qué día más perdido!
YO *(Encantado)*.—¿Usted cree?

SHAW.—El cine no es más que pérdida de tiempo y pérdida de dinero.

Me satisface enormemente coincidir con él, pero me siento tentado de preguntarle por qué permite, en ese caso, que se filmen sus obras, y por qué las adapta él mismo. No me da tiempo. Su mirada brillante, curiosa y alerta, se posa sobre el estuche que Madero ha conservado entre las manos.

SHAW *(Conoce todas las cámaras fotográficas del mundo, pero parece, de pronto, un niño que nunca hubiera visto ninguna)*.—¿Qué es eso?

YO.—¿Eso? ¡Ah! es una cámara.

SHAW *(Más niño terrible, si cabe)*.—¿Puedo verla?

Parsimoniosamente extraigo la cámara de su estuche y la muestro. El le da vueltas entre las manos. Sonríe un poco. Después de una pausa:

SHAW *(La timidez con barba blanca)*.—¿Les gustaría tomarme?

Su tono de candor me desarma y me hace sentir mayor de edad. Miro a Madero y hago, à mi vez, un poco de teatro.

YO.—Tú qué dices. ¿Lo tomaremos?

Madero enrojece, sonríe, empieza a decir algo que no termina. Yo asiento.

YO.—Muy bien, señor Shaw, vamos a tomarlo.

Entonces el niño de noventa años cambia por completo. La cámara y la pequeña victoria son suyas. Toma una actitud de mando.

SHAW.—Por aquí.

Damos vuelta a la derecha, hacia el jardín, donde hay otra escultura por Troubetzkoi —un cervatillo— que Shaw acaricia y que yo admiro al paso.

YO.—¿De Troubetzkoi también?

SHAW.—Sí.

YO.—Es bonita. ¿Verdad, Ernesto?

SHAW *(Es evidente que piensa en otra cosa).*—Sí. *(Se detiene).*

YO.—¿Aquí quiere usted?

SHAW *(El capitán tiránico del barco).*—Un momento. No es posible tomar la foto así como así. Eso no se hace. Toda fotografía debe tener un argumento. Usted hágase a un lado. Usted va a tomarnos.

Es a mí a quien echa. Se dirige, entonces, a Madero.

SHAW.—Usted, párese aquí *(a la derecha de la puerta-ventana del comedor).* Usted *(a mí)* lo tomará un momento allí solo. Entonces yo saldré del comedor y caminaré hacia la izquierda, sin mirarlo. Cuando llegue yo a este punto *(lo marca)* usted *(Madero)* gritará: ¡Por aquí, Shaw! Entonces yo me volveré y vendré a estrecharle la mano.

Tomamos nuestros sitios, sonriendo con esa inhibición especial que las gentes mayores y en uso de razón disimulan con una sonrisa ante los niños precoces. Después sabré que hemos sido víctimas de un truco, mártires de un sistema shaviano de fotografía.[2] *Aunque el aparato es de un manejo puerilmente sencillo, estoy temblando: es la primera vez que lo uso. Al cabo de un instante en el que tomo a Madero, Shaw reaparece, saliendo del comedor, y camina con aire despreocupado. Cuando llega al sitio pie-de-entrada, Madero se turba, enrojece y cambia la letra.*

MADERO.—All right, Mr. Shaw.

Shaw se vuelve. Una sonrisa angelical le baña la blanca barba, como si descubriera de pronto a un viejísimo amigo. Gesto de sorpresa cordial. Se dirige hacia Madero con la mano tendida, pero se detiene a pocos pasos de él, obligándolo a perder su ángulo y a volverse de espaldas a mí para estrecharle la mano. En otras palabras, le

---

[2] En una entrevista publicada en el Paris Post del 6 de junio de 1945, Leonard Lyons dice en su sección The Lyons Den —In Europe· "No, no", protestó él, "Debe usted tomar fotografías con argumento. Le diré lo que hay que hacer". Me condujo a un punto del prado. "Yo saldré de mi casa y echaré a andar alejándome de usted", dijo. "Entonces usted me gritará: 'Oh GBS' y yo me volveré, expresaré sorpresa, agitaré la mano y caminaré hacia usted. ¿Comprendido?" Seguí sus instrucciones, y como resultado poseo ahora un rollo de película dirigido, escrito e interpretado como estrella por GBS."

roba la cámara con la mayor desenvoltura que he visto en mi vida.

SHAW.—Ahora usted.

Madero toma la cámara, cuyo manejo le explico guiñándole un ojo. La infancia de la escena me alivia. Entre tanto, Shaw se prepara.

SHAW.—Vamos a ver. *(Duda y reflexiona un poco).* Bien. Espere usted aquí *(la puerta-ventana del comedor)* sin mirarme. Yo vendré por el lado opuesto *(el fondo del jardín, hacia la barda y la verja),* distraído, pensando *(lo mima con dos dedos sobre la sien izquierda);* entonces lo veré y vendré a darle la mano.

Hecho. Estoy decidido a que, también a mí, me robe la cámara. Hay una sola cosa con la que no cuento, y es que Madero, romántico al fin, cree que la emoción debe fomentar la inexactitud y el error y no la perfección humana. Shaw surge del fondo izquierda, hecho el pensamiento en persona. Camina pensando, siempre con dos dedos sobre la sien izquierda. Me mira entonces, su expresión se dilata, y se dirige a mí con un paso alegre y rítmico. Es seguro que nadie ha sentido jamás tanto gusto de verme. Llega a tres pasos de mí y me tiende la mano. Ya está. Tengo que volver la espalda a Madero. El señor Shaw me roba la cámara con el desenfado y la alegría que dan una larga experiencia y una acentuada simpatía por uno mismo. Siento un irrefrenable deseo de reír porque no me ha engañado un segundo, pero no se lo digo.

YO.—Cuando esté revelada le enviaré a usted un ejemplar.

SHAW *(Otro cambio total).*—No vale la pena. Me han hecho tantas.

Dos o tres frases aún, que no recuerdo, y llegamos hasta la verja, donde nos reitera sus instrucciones para el camino. Madero se despide. Yo me despido.

YO.—¿Puedo contar entonces con usted, señor Shaw?

SHAW *(En el límite mismo del ingenio y de las buenas formas).*—No puede usted contar conmigo para nada. Pero





Imágenes agrandadas de la película de
G. Bernard Shaw y R. Usigli.

si dentro de una semana no ha recibido noticias mías, empiece a mandarme postales diariamente.

Un poco más lejos, cuando ya ha desaparecido de nuestra vista —¿volveré a verlo alguna vez?— Madero respira a plenos pulmones.

MADERO.—Es fantástico. Es maravilloso. ¡Tú y yo con Bernard Shaw en Inglaterra! ¿Te fijaste en el truco que nos hizo?

YO.—Hubiera querido tener noventa años, yo también, para disputarle la cámara. Habría sido divertido.

Le entrego sus fotografías y leemos en seguida la dedicatoria. Dice, más o menos: "Estimado Ernesto Madero: Aquí me tiene usted, retratado con Gabriel Pascal. Pascal es el joven. El viejo caballero soy yo". Reímos. Estoy seguro de que Madero piensa que es el mejor chiste que ha hecho Shaw en su vida.

Mientras caminamos, cuento mi fracaso a Madero: Shaw no ha leído mi pieza. Pronto, quizás para olvidarlo, hablo de otra cosa, y a poco emparejamos el paso con una chica de pelo negro y sonrisa agradable. Resulta ser una violinista de la orquesta local de St. Alban's. Hacemos el resto del camino juntos, lanzándonos a menudo pasajes musicales como adivinanzas. Madero es un experto silbador y sabe sinfonías enteras de memoria. Lo que no sabe es que está jugando a un juego shaviano, al cual nos arrastra. Creo que los dos quisiéramos contar a la chica —que coquetea discreta pero directamente con él— con quién acabamos de estar. No lo hacemos. En una época de periódicos y de radio puede haber todavía emociones íntimas. El crepúsculo da una dulzura húmeda y salubre al campo. Es un campo siempre prodigioso. Y el peso de los volúmenes que llevo conmigo me prueba que esta vez no he soñado la visita a George Bernard Shaw.

III

SIN embargo, en los días sucesivos me moví en la misma atmósfera de sueño y no volví a hablar de mi segunda visita. Por lo demás, preocupaciones personales de orden no literario,

pero que me impedían escribir, me absorbieron en la medida en que la situación del mundo podía permitir a un hombre consagrarse a sí mismo. Se acercaba el final de la guerra, y una angustia aparentemente paradójica pesaba sobre todas las gentes. El estado de tensión que operó tales maravillas sobre el espíritu cívico de los ingleses había llegado ya a un límite, después del cual no podía haber sino una depresión cuya profundidad producía, desde entonces, el más vertiginoso desamparo. En realidad, esa sensación de sueño envolvía algo más que mis visitas a Bernard Shaw, y no era sólo mía: cubría la vida y la imaginación de todos los hombres de Europa en ese momento, y era una fuga, una cortina de humo narcótico. Creo que sin ella muchos seres se hubieran dejado simplemente morir. Era una forma, si se quiere, de la psicosis de guerra. Era la omisión mental de los hechos consumados o por consumarse, el olvido voluntario, por ejemplo, de tantos rostros jóvenes que sabía uno que no volvería a ver, por lo cual anticipaba en uno mismo su muerte prematura con una cobardía animal y vergonzosa, pero vitanda. Eran, también los últimos días de los rockets. Alguna noche cayeron cuatro, uno de ellos sobre un depósito de municiones —explosión llena de ecos persistentes que multiplicaban su realidad. Fué quizás en esos días cuando uno de los hijos de la Condesa de S. . . me relató la intranquilizadora anécdota de Shaw y un mal autor joven, que le había dado a leer una obra. "Muy señor mío" —había escrito el monstruo— "Con relación a su pieza tal, soy de usted, muy señor mío, atento y seguro servidor".

Llegó así el 19 de abril, fecha en que debía yo dar, en el British Council, una conferencia cuyo título determinó un sabotaje completo por parte de compatriotas de quienes me sentía yo con derecho a esperar otra cosa. La conferencia se intitulaba *El Sentido de la Muerte entre los Mexicanos*, y estaba llena de buen humor. Pero esto es tema para otro relato. Cuando, pasada una película sobre México —¿la de Eisenstein?— se encendieron las luces y me encontré ante treinta y tantos espectadores —casi todos amigos personales— me sentí muy mal. En el momento en que, de todos modos, iba a empezar mi plática, un empleado de la Embajada de México me entregó un gran sobre rotulado por la mano de GBS. Temblé. Comprendí que no podría decir mi conferencia si resistía

a mi impulso de abrir el sobre. Y no lo resistí. Dentro de él venía mi manuscrito inglés de Corona de Sombra. Revisé el sobre minuciosamente. Nada. Ni rastro de una carta. Esto era peor que la respuesta al mal dramaturgo joven. Volví el manuscrito en todos sentidos. Nada. La señora de Stirling, esposa del traductor, me hablaba entre tanto, disimulando su propia ansiedad. No había nada. Un desaliento helado y vacío me corrió por las venas. Sonreí estúpidamente y dije alguna vaguedad en el sentido de que quizás más tarde me escribiría el hombre Shaw. Entre tanto, mi público esperaba y no era posible hacerlo esperar más. En ese momento, como animada de una personalidad propia, una tarjeta oblonga se desprendió de quién sabe qué pliegue del manuscrito. "Le escribiré pronto acerca de esta magnífica pieza". Estaba fechada el 18 de abril (¡de 1941! ¿Por qué?) y decía:

With Bernard Shaw's compliments

I will write to you soon about this very fine play

G.B.S.

Ayot Saint Lawrence, Welwyn,
Herts. 18/4/1941

La señora de Stirling suspiró el alivio de los dos, y yo me arrojé, como un nadador que pierde el equilibrio, en mi conferencia sobre la mexicanidad de la muerte, anunciada al público como una plática sobre Poesía, Pintura y Teatro mexicanos.

Esperé noticias y pensé una sola vez en GBS, para enviarle otro ejemplar de sus obras completas con la súplica de que lo autografiara para la Condesa de S... Al final de mi carta le decía que había decidido dedicarle mi pieza sobre la Virgen de Guadalupe. El 23 de Abril encontré en la Embajada un cartón abierto, fechado el 20, que leí pegado a la ventana que da sobre Belgrave Square para substraerme a cualquier mirada curiosa. Leí línea por línea, forzándome a no

captar de un golpe todo el contenido del cartón. Decía, y las primeras palabras me suspendieron en el aire como si hubiera yo estado colgado de aquella ventana: [3]

From Bernard Shaw.

4, WHITEHALL COURT (130) LONDON S W
TELEGRAMS SOCIALIST, PARL-LONDON
TELEPHONE WHITEHALL 3160.

AYOT ST LAWRENCE, WELWYN HERTS
STATION WHEATHAMPSTEAD L & N E R., 2¼ MILES
TELEGRAMS AND PHONE CODICOTE 218

20/4/1945

I have really nothing to say. If you ever need an Irish certificate of vocation as a dramatic poet I will sign it.

When I was half way through the play, the end came into my head readymade exactly as it came into yours. Only, Maximilian was visible with the shooting party; and the volley was heard after the slow fall of the curtain.

If the performance takes too long the scene with the alienist could be omitted, as Carlotta's mental state is sufficiently established without it. But it is worth doing for its own sake if there is time for it.

The play is pure tragedy from beginning to end, but never turgid and tiresome. English tragedy is always adulterated with comedy like the black and white sweets that children call bulls' eyes; but this Mexican tragedy is homogeneous through and through, noble through all its variety and novelty.

Mexico can starve you; but it cannot deny your genius.

G. Bernard Shaw

---

[3] "En realidad no tengo nada que decir". (Yo tragué saliva). "Si alguna vez necesita usted un certificado irlandés de vocación como poeta dramático, yo lo firmaré. Cuando iba a la mitad de la obra, me vino el final a la cabeza, todo hecho exactamente como llegó a la de

Si alguna duda me quedaba de que el hombre hubiera leído mi pieza, se desvaneció ante la precisión y la sobriedad de la crítica, clásica en este caso por cuanto era un examen. Lo demás, naturalmente, pertenece al pudor de mis emociones personales. Pero, sin ninguna vergüenza y dentro del más puro espíritu shaviano, pensé —quizás para sofocar esas mismas emociones— que el autógrafo no tendría precio en el caso de que su ilustre autor no sobreviviera a él. Le escribí el mismo día:

> Dear Mr. Shaw: There is not much left for me to say except thank you. Finally the word has come from without me, the word I dreamed of as a child, when I was exactly what I am now —because I wanted it— and when inexpressed things kept moving in my mind. And the word has come from you. It is really more than I could expect —so, I thank you. Of course, it only means I will have to work harder to justify it, happily enough, because there is no such a thing as soft work. The Irish certificate of vocation you offer to sign would be, if you wrote, it another masterpiece, and a reply to two hitherto unanswered questions with regard to dramatic art, since there is such voluntary confusion around this point. What is vocation? What is a dramatic poet? Whether this certificate should apply to me personally or not, it would be welcome, I am sure, by every young playwright. Won't you write it? —I am sending you my own translation of an essay printed in Mexico in 1942. The language is no good, but the meaning, I hope, is clear.

---

usted. Sólo que Maximiliano era visible con el pelotón de fusilamiento, y la descarga se oía *después* de la lenta caída del telón. Si la representación toma demasiado tiempo, podría omitirse la escena del alienista, ya que el estado mental de Carlota está suficientemente planteado sin ella. Pero vale la pena hacerla por sí misma si hay tiempo para ello. La pieza es tragedia pura de principio a fin, pero nunca pomposa ni cansada. La tragedia inglesa está siempre adulterada por la comedia como esos dulces blanco y negro que los niños llaman ojos de buey; pero esta tragedia mexicana es enteramente homogénea, noble a través de toda su variedad y novedad. México puede matarlo a usted de hambre, pero no puede negar su genio.—G. Bernard Shaw".

There is no suitable expression for my feelings on this occasion. Once more, thank you.[4]

¿Necesito decir qué insatisfecho me dejó mi propia carta? El 25 ó el 26 de abril recibí noticias suyas por última vez. Me devolvió el libro autografiado para la Condesa de S. . . con esta dedicatoria: "Para M. . ., amiga de Rodolfo Usigli y Condesa de S.". . , y con otra de sus tarjetas oblongas, fechada el 24, que decía: "Espero con gusto leer la pieza de la Virgen. GBS."

With Bernard Shaw's compliments

I look forward with pleasure to reading the Virgin play

GBS

Ayot Saint Lawrence, Welwyn,
Herts. 24/4/1945.

Poco tiempo después dejaría de escribir por sí mismo, detalle al que no se dió publicidad sino hasta el momento en que dijo a Vivian Leigh que no podía autografiarle un ejemplar de

[4] Estimado Sr. Shaw: No me queda mucho que decir, excepto gracias. Al fin ha venido la palabra desde fuera de mí, la palabra con que soñé de niño, cuando era exactamente lo que soy ahora —porque así lo quería— y cuando se agitaban continuamente en mi cabeza cosas no expresadas. Y la palabra ha venido de usted. Realmente es más de lo que podía yo esperar, así que muchas gracias. Por supuesto, significa únicamente que tendré que trabajar más duro para justificarla, felizmente, porque no existe ningún trabajo blando.— El certificado irlandés de vocación que ofrece usted suscribir sería, si lo escribiera usted, otra obra maestra y la respuesta a dos preguntas que hasta ahora no han sido contestadas en relación con el arte dramático ya que existe tanta confusión voluntaria en torno a este punto. ¿Qué es la vocación? ¿Qué es el poeta dramático? Ya se aplique o no a mí personalmente, ese certificado sería bienvenido, estoy seguro, por todos los dramaturgos jóvenes. ¿No quiere usted escribirlo?— Le envío mi traducción de un ensayo publicado en México en 1942 (El Gran Teatro del Mundo). El lenguaje no es bueno, pero el sentido, espero, es claro.— No hay expresión adecuada para mis sentimientos en esta ocasión.— Una vez más, gracias".

César y Cleopatra por la sencilla razón de que ya no podía valerse de sus manos para escribir.

Sé que todo esto, que tan importante es para mí, no representa sino un episodio en la vida larga y colmada de George Bernard Shaw; pero aun en una parte tan pequeña están enteras su vitalidad, su inteligencia, su curiosidad, su cortesía, su visión de poeta dramático y su gran nobleza humana. Se trata de un fragmento idéntico al todo. Si en algo hace pensar este episodio es en la ejemplaridad del genio absoluto, del hombre honrado y del caballero. Esta es mi experiencia de GBS, y lo demás no tiene importancia.

Lo demás es el funcionario mexicano a quien molestó tanto la alusión, tomada a la letra, a la posibilidad de que México pudiera matarme de hambre, que se apresuró a invitarme a almorzar. Lo demás es el desencanto que sufrí cuando, al recibir al fin los cuantos pies de película de ocho milímetros, descubrí que el romántico Madero me había dejado totalmente fuera del cuadro en el momento preciso en que Shaw me estrechaba la mano y me robaba la cámara. ¿Cómo reconstruir tal ocasión y tal visita? Habemos en el mundo gentes que la sombra parece codiciar. Lo demás es la actriz francesa que, en relación con *Corona de Sombra,* me hizo escribir y firmar por su secretaria —casi al mismo tiempo que Shaw— una carta a máquina, porque ella filmaba en "un lejano estudio". Lo demás son las discusiones, tan barrocas como apasionadas, entre amigos y enemigos míos para definir si Shaw me llamó genio o quiso decir que tengo genio. Yo estoy tranquilo porque sé que lo tengo. . . malo. "Lo demás, es silencio".

Pero no podría omitir aquí el consejo que me dió una pintora americana: "Rompe esa tarjeta y ponte a escribir". Ni tampoco la anécdota, del mejor gusto shaviano, que ha inventado mi amigo A. M. Pretende que GBS murió hace muchos años y que sólo existe un sindicato creado para explotar sus obras y su nombre; que yo no lo vi nunca, naturalmente; pero que, naturalmente, estoy en el secreto, y en el negocio. En apariencia, el humor de GBS resulta más traducible al mexicano que al español.

Cuando, este 26 de julio, el mundo entero celebró los noventa años de George Bernard Shaw y la Universidad de Oxford lo designó su clásico número quinientos, sentí ver-

güenza por no haber escrito aún la pieza que le dedicaré un día, vergüenza por mi inercia y vergüenza por no haber terminado siquiera de consignar nuestras conversaciones en el papel.

Pero, porque pienso en él como en uno de esos raros seres necesarios —y no es otra la medula del genio puro—; porque considero que si yo le debo la luz en el difícil misterio del teatro, los hombres en general le deben la defensa apasionada y racional del sentido humano de la vida y del trabajo y el mundo le debe la más madura profesión de paz y puede usar de sus ideas como de instrumentos de salvación; porque encuentro que es el único escritor del mundo que ha podido dar al sentido común y a la libertad intelectual la categoría de una obra de arte; porque creo que no podremos vivir completamente sin él, que sin él no seremos los mismos, espero que cumpla a la letra su teoría viva en *Back to Methuselah.* Y por eso, el 25 de julio, le envié este telegrama:

Ninety happy returns and heartiest wishes from your mexican friend,

Rodolfo USIGLI.

DOSTOYEVSKY, O DE LA DESESPERACION

Por *Ignacio MILLAN*

I

"DOSTOYEVSKI es el más grande de los novelistas, en el mismo modo en que Homero y Shakespeare son los más grandes poetas. Porque Dostoyevski, como novelista, es superior al resto, en las virtudes esenciales de la novela: es un poderoso artista; un gran psicólogo; es el más grande profeta y el más grande pensador. . .". De esa manera inicia el crítico británico John Cowper Powys, su ensayo sobre el escritor ruso que a fines del XIX habría de marcar una ruta genial y única a la novelística de todos los tiempos en la historia de la literatura universal. Para Powys al igual que para casi la totalidad de los críticos que han tratado sobre la personalidad y la obra de Dostoyevski, lo más sobresaliente en sus novelas es el poder con que translada a sus personajes un sentido de realidad tal, que aun mostrándonos un mundo peculiar y extraño, ese mundo gravita en una atmósfera de misterio en cierto modo habitual, escondido y abierto al mismo tiempo, alegre y sombrío, tenebroso e iluminado, contradictorio y afirmativo de todo lo que constituye la naturaleza del hombre, al punto que el lector se encuentra en ese mundo como en su propio mundo; entra y sale de las páginas de sus novelas como si entrase o saliese de la propia casa, de la propia oficina. Todo es común y extraño al mismo tiempo; en una simbiosis dialéctica profundamente humana y también sobrenatural; el jadear de la vida y de la muerte junto a la esperanza optimista o al más sombrío despertar. Lo más desconcertante de su obra es ese mágico poder de homogeneizar el bien con el mal; lo justo a lo injusto; lo real y lo que nace de la fantasía o del ensueño; todo ello tejido y unido por un estilo en el que la simplicidad

llega a la entonación evangélica. Pero lo que más impresiona al crítico, es, como lo observa Powys, esa maravillosa habilidad para llevarnos y traernos por los más extraviados y complejos senderos de la realidad e irrealidad del hombre, sin recurrir jamás al empleo de ardides literarios estructurales, y sólo manteniendo viva la pasión y despojando sus obras de todo el instrumental de la vida común, la herramienta, y aun la labor misma, aun siendo ésta la base de la angustia de la existencia. ¿Cómo trabajan, y en qué, sus personajes? La burocracia carece de herramientas, o éstas son tan imperceptibles, que en nada se parecen a las del obrero o el campesino. La lucha por la vida material, no existe en la obra de Dostoyevski, y la tupida selva profesional de la vida económica, industrial, dotada de su maquinaria e instrumental, no obstante de que ya era un hecho en su tiempo, mantiene sin embargo, un connotado silencio... en el que sólo zumba el clamor angustioso del vivir y el existir del hombre atormentado.

Desde las primeras líneas del *Idiota,* o del *Crimen y Castigo,* o de los *Demonios,* o de cualquiera otra de sus obras, el lector que se acerca a Dostoyevski es inmediatamente atrapado, casi hipnotizado, en la tenue, invisible tela de araña del drama del hombre contra sí mismo; de las pasiones del hombre contra el hombre... Mas no es eso lo único que nos absorbe y seduce... ¿Qué categoría de personajes viven allí, tan humanizados o devorados por una intensa y diabólica lucha en cuyo seno nos ahogamos y anegamos como el ahogado en el agua? Si tenemos la suficiente objetividad para traer cada personaje a la luz del sol y estudiarlo detenidamente tratando de desnudarlo, despojándolo de sus ropas, nos sentiremos maravillados, lo mismo que un niño ante los escamoteos de un prestidigitador... Sólo que, adultos y expertos en no dejarnos engañar, observaremos que no ha habido un acto de circo al encontrar que los personajes, vivos y dinámicos, hace un momento, ahora están desnudos, carecen de ropaje... Y esta magia nos desconcierta, ya que Dostoyevski sólo viste a sus personajes cuando sus ropas o prendas satisfacen una necesidad funcional e instrumental en su obra, como cuando nos describe la pobreza, la miseria material de los harapos de Raskolnikov..., por ejemplo. En cambio, hay que admirar la maestría con que describe los rasgos, las palideces mortales, las miradas

como cuchilladas que hienden las entrañas, y toda esa maravillosa ciencia fisionómica que tan científicas equivalencias psicoanalíticas tienen actualmente. La descripción que en *El Idiota* hace de Parfén Semionich Rogochin, el joven mercader heredero de una fortuna, es un ejemplo magnífico de ese poder y dominio de Dostoyevski para describir las pasiones y su impacto físico en los rasgos fisionómicos de sus personajes. La fisiognosomía en Dostoyevski deviene así, un carácter específico en su obra, de modo que las pasiones, como las aguas de un torrencial río, corren fabulosas sobre el cauce seguro de piedra viva que les forma el gesto del hombre en acción dramática, y en el que la pasión está descarnada y viva, sangrante y pulsátil.

Sus materiales favoritos, son así, las pasiones. El lector es llevado ante la pasión del hombre transmutada en seres inmateriales que viven bajo el impulso implacable de una voz profética que anuncia el advenimiento de un acontecer apocalíptico. El contenido y el estilo devienen un mundo integral, o, como tan poéticamente lo define Powys, un verdadero Quinto Evangelio, en el que el hombre no es ya un esqueleto vestido de carnes, ambulante y gesticulante, sino la sombra del hombre que se ha transformado en el símbolo del hombre vivo, que vibra palpitante y redivivo, en las páginas sagradas de la sabiduría eterna.

II

LA tierra, en Dostoyevski, adquiere calidades de un ser vivo y consciente: engendra; ama; odia; da la vida y la quita. Es una deidad situada en categoría, apenas bajo la potestad de Dios. Del Dios de Dostoyevski que es, como los dioses de los profetas, un Dios primitivo, y por ello, un Dios cuya única potestad consiste en tolerar la vida del hombre siempre que éste viva consciente de, e identificado con, su miseria y su dolor de vivir. De manera que los personajes parecen como desprendidos del cielo; pero de un cielo que no está 'arriba' sino abajo de la misma tierra, porque es el cielo de las pasiones vivas en pugna y guerra perpetua en lo más escondido de la entraña del hombre. Pero la magia de Dostoyevski no termina en el logro de esta reencarnación de las pasiones, sino que va más

allá; está destinada a penetrar al mismo cerebro del lector que deviene, inconscientemente, un necesario receptáculo, un recinto vivo, algo así como una entraña abierta y viva que le debe dar alojamiento y alimento. Es posible que llegue un día en que no haya lectores de Dostoyevski porque la entraña que necesita para anidar su drama ha perdido su sangre o ésta nutre otras pasiones. Pero todavía en muchos sitios del mundo, el drama está vivo y esta otra mitad (el lector) mantiene la entraña vigorosamente jugosa de pasiones que anidan y renuevan la obra de Dostoyevski manteniendo su vigencia. El lector es pues, esa otra mitad en cuyo cerebro crecen, se agigantan y multiplican los elementos emotivos nucleares a los que su propia imaginación habrá de dar forma, figura, temblor y autonomía. Pues es precisamente en la imaginación del lector donde se levanta el escenario de Dostoyevski, quien, por ello, jamás define o describe a sus personajes, pues que induce al lector a que los defina por sí mismo, obligándole a poner en juego su propia capacidad creadora para llevar hasta lo más profundo de los infiernos, la vida de castigo, de odio y de tortura de los personajes, que entran así, a la propia entraña mental del lector en la que se moverán libremente, bajo un sino de elocuencia infinita, moviéndose de uno a otro odio; de una emoción a la otra; de uno al otro crimen.

III

La peculiar maestría con que Dostoyevski emplea la dialéctica de las pasiones y calidades humanas, le ha llevado demasiado lejos de la comprensión promedial del intelecto. Algunos han creído encontrar en su obra la visión de un profeta cuyas manos supieron transmutar la carroña del demonio en una aspiración divina. El más apasionado amigo de Dostoyevski, aquel que le acompañó los últimos años de su vida a pesar de ser apenas un joven veinteañero, Wladimiro Soloviev, lo considera eso: un nuevo profeta, descendiente de los profetas bíblicos, sostenedor de un cristianismo primitivo, apolítico, inspirado en la más pura esencia de la justicia divina, y promovido por la apasionada creencia en el "reino presente y venidero de Dios". Su fenomenología de las pasiones obedece, según Soloviev, a que Dostoyevski supo encontrar respuesta

al enigma que se plantea todo hombre superior: "encontrar la verdad absoluta por la cual vivir y morir". Verdad y enigma de Sócrates; de Francis Bacon; de Savonarola; de Galileo; y recientemente en los tiempos modernos, de Kierkegaard. Sorprende ver la coincidencia entre la verdad absoluta de Dostoyevski y la de Kierkegaard, aunque apoyadas ambas sobre pedestales tan disímbolos: un socialismo cristiano para el primero, y un cristianismo egocéntrico para el otro. Porque el ideal "a cuyo servicio dedicó Dostoyevski toda su obra, ideal genuinamente cristiano, era la libre unión de toda la humanidad, una libre hermandad constituída en nombre de Cristo".[1]

Es muy posible que Soloviev, que conoció de cerca a Dostoyevski, haya estado acertado en su juicio, y es ciertamente atinado el sostener la tesis de que las motivaciones más profundamente arraigadas en su obra, indican que la aspiración más anhelada de Dostoyevski, era: amplificar la fraternización de la humanidad hasta convertirla en un reino terrenal del bien divino. Pero es precisamente por ello que, aun habiendo acertado a definir su propia verdad absoluta, Dostoyevski jamás llegó a gozar de ni siquiera el menor indicio de felicidad que tanto deseaba para sí mismo, a través y mediante la consecución de la felicidad de la humanidad.

Thomas Mann, con repugnancia confesada, en un estudio sobre Dostoyevski que prologa una antología de sus novelas en inglés, admite su poco entusiasmo para escribir sobre su obra, arguyendo que el "dedicar ensayos críticos a Dostoyevski es una indiscreción", y añadiendo que le parece mucho más fácil e inocente escribir "acerca de la saludabilidad pagana, que sobre el 'mal sagrado' (epilepsia)" atribuído a Dostoyevski, pareciéndole "imposible hablar de éste sin ser arrastrado a pensar en la palabra 'crimen' ", y haciéndose eco de la opinión antigua de Merezhovski, quien sostenía la inseparabilidad de lo criminal en su obra.

IV

Y es que se ha juzgado que Dostoyevski es un escapado del infierno. Un ser que sufre reiteradas muertes y resurrecciones sin pasar precisamente por los trances nirvánicos de las reen-

[1] *Soloviev,* en su discurso el primer aniversario de la muerte de Dostoyevski. 1882.

carnaciones o metempsicosis sucesivas. Dostoyevski fué entonces, un ser sobrenatural, dotado de la doble visión de la vida y de la muerte. El ángel de la muerte le acompañó siempre, a su salida de Siberia, dice León Chestov, pero dejó en él esos ojos sobrenaturales que le permitieron ver más allá de la vida terrena, más allá de la muerte. Su enfermedad fatalística, enfermedad o mal sagrado de los antiguos egipcios, o mal 'comicial' de los griegos, o epilepsia, de los médicos sus contemporáneos, ha sido una especie de conjuro mágico para ciertos críticos, que no han podido evadirse al prejuicio y a la leyenda de su enfermedad, que hace que aun genios literarios como Mann, consideren que cualquiera investigación sobre su obra deba ser considerada como si se tratara de hacer "un diagnóstico médico". El pecado, y el sentido de la culpa, esas dos leyendas macabras sobre Dostoyevski, derivadas de sus propias descripciones, magníficas y monumentales enseñanzas clínicas de sus "crisis" nerviosas, tan perfectamente descritas en sus memorias del hombre del subsuelo y en las cartas a su mujer, han sido las columnas más sólidas de la especulación literario-patológica sobre su persona y su obra. Su enorme, incesante soledad, su voluntario y buscado retiro del mundo; sus meditaciones y discusiones sobre los problemas nacionales e internacionales; sus críticas punzantes y crueles de la cultura europea; etc., todo ello ha contribuído a crearle esa aureola apocalíptica de hombre amoral, enemigo de la vida social, habiéndose identificado su llamado demonismo, con el "anti-moralismo" de Nietzsche, su contemporáneo en fama europea, y único que reconoció su genio. Cierto que Nietzsche en su *Genealogía de la Moral,* afirmó casi una definición de Dostoyevski, cuando insistía en su propio aislamiento, explicando que "el aislamiento intelectual y el desapego a las normas cívicas así como la independencia mental y la crueldad, se relacionan con una vida gobernada por lo que los gazmoños califican de crimen, y a cuyas profundidades es posible asomarse por la ventana de la autonomía individual".

V

Y es que no es posible evadirnos de un estremecimiento que sacude no sólo nuestras carnes sino nuestras más arraigadas convicciones y normas de conducta y de pensamiento, cuando

nos asomamos a la entraña en la que se desenvuelve el drama de Dostoyevski. El pintor francés Degas acostumbraba decir que en el acto de la creación artística, "el artista debe acometer su obra en el mismo estado mental en que se pone el criminal para cometer su crimen". Nietzsche fué un ejemplo vivo y confesado de que no puede haber mentalidad creadora sin enfermedad, teoría absurda e irreconciliable con la realidad científica. A pesar de estas conjeturas sobre el genio, es curioso observar cómo Dostoyevski, en sus notas autoanalíticas de las *Memorias del Subsuelo,* confiesa que "ni la más poderosa fantasía podrá igualar a la realidad". De allí que se preocupase, no bajo el impulso ciego de un inspirado, sino con la preocupación del técnico, por enriquecer, con gran variedad de matices, las características psicológicas de sus personajes. Y es aquí donde su técnica se transforma en magia. Porque el increíble censo de sus personajes llega alrededor de 2,000; como si dijéramos, una pequeña ciudad nacida de su cerebro único. Mas a pesar de que cada personaje era estudiado "in vivo" con todo cuidado, pues Dostoyevski gustaba de llevar a su casa a los más extravagantes sujetos para retratarles el carácter y sus vidas, la enorme nómina de sus personajes bien puede reducirse, mediante cuidadosa y científica tabulación, a una serie breve de características psico-mentales arrancadas 'in-toto' del mismo árbol psicogenético de Dostoyevski. Suponer que él *inventó* sus personajes extrayéndolos arbitrariamente de su fantasía demoníaca, es ignorar que, como todos los escritores geniales, Dostoyevski obtenía los suyos del mundo real y viviente, sólo que, al transmutarlos a través de su propia experiencia y fantasía creadora, les hacía renacer portadores de los cromosomas psicogénicos y hereditarios de aquel que en su papel creador, era al mismo tiempo padre y madre de los hijos que más tarde han de moverse, vivir y morir, en sus páginas. Esta partenogénesis es propia y específica de todo creador y constituye la génesis misma de la inspiración poética. Se hace más evidente en Dostoyevski, porque cada personaje lleva impreso en su destino ese signo vivo, algo así como el 'fiat-lux' bíblico de un Génesis Adánico en el que el propio Dostoyevski es Dios-Adán-y-la-Humanidad al mismo tiempo. Y es precisamente esa nébula o partícula cromosomática que Dostoyevski transmite a cada personaje, la que lleva

el designio de la cosmogonía de las pasiones, en cada una de las cuales va marcado el trazo característico único, que es a su obra, lo que el elemento somático es a la genética de las especies: cada individuo llevará en sus células germinativas la forma y el carácter propios de sus progenitores.

VI

En el estudio de la genética de la novela en Dostoyevski, se hace evidente un carácter nuclear de donde emergen los impulsos y motivaciones más poderosos de su creación literaria. Ese carácter nuclear es: la desesperación, ese estado peculiar, clásicamente descrito por teólogos y escolásticos cristianos, y para cuya significación científica contemporánea, la psicología y la psiquiatría han encontrado no sólo términos más precisos y diferentes, sino también, una descriptiva funcional e interpretativa que explica tanto los fenómenos de motivación de la conducta de los "desesperados", como los de la creación mística o poética que, según los teólogos clásicos (Santa Teresa, San Juan de la Cruz y San Agustín entre otros) y los modernos psiquiatras, constituyen las únicas formas posibles de salvación de esa enfermedad mortal que los filósofos místicos denominaron: desesperación. El refugio místico de los grandes solitarios cristianos, y esa etapa de soledad histórica que acompaña los primeros cuatro siglos de la edad oscura (pre-medieval) del ascetismo, constituyen el manantial más vivo de ese drama de soledad del hombre que huye de la comunidad para buscarse a sí mismo y definirse ante Dios. Esta actitud es clásicamente la de la desesperación. El hombre moderno que es llevado a la desesperación se refugia también en una soledad creadora; su desesperación le lleva ante el espejo de su propia conciencia, de cuya roca va tajando las canteras de su creación poética, entendiendo por creación poética toda expresión estética organizada en cualquiera de los sistemas del conocer artístico.

Uno de los más geniales solitarios y desesperados del XIX fué Kierkegaard. Sören Kierkegaard, el filósofo de la angustia del desesperado contemporáneo, teólogo luterano danés de la primera mitad del XIX, dió a luz numerosas obras, entre

las cuáles se encuentra (1849) una que es complementaria de otra, anterior: *La desesperación: Enfermedad mortal.*[2]

Esta obra es la más pura y dinámica expresión del empleo de la dialéctica hegeliana en la metafísica del espíritu teológico cristiano, y está filosóficamente fundada sobre el postulado de que la conciencia del pecado es la 'conditio sine qua non' del Cristianismo. Al estudiar esta obra no es fácil omitir el considerarla como una extraordinaria contribución no sólo a la metafísica del espíritu, sino como la alucinada anticipación de una interpretación contemporánea de la psicoanálisis del pecado. Complemento es la obra, de otra *(El concepto de la Angustia)* publicada unos 5 años antes (en 1844). ¿Cómo pudo escribirla Kierkegaard en forma que parece adaptarse mágicamente a una obra (la de Dostoyevski) que todavía no estaba escrita? En 1849, Dostoyevski se disponía a entrar o estaba ya dentro de la prisión siberiana de Omsk... Su obra estaba por hacerse. Es muy dudoso que Dostoyevski haya estudiado a Kierkegaard, pero es ciertamente asombroso observar su identificación mística con éste, naturalmente, a cerca de cien años de distancia... Algunos investigadores dostoyevskinos han emitido la opinión de que Dostoyevski era casi inculto en materia filosófica. Esta opinión no está respaldada por la obra de Dostoyevski, sobre todo por su producción no novelística, poco conocida, preferentemente la contenida en sus obras: las *Memorias del Subsuelo* y el *Diario de un Escritor,* además de su correspondencia a familiares (su hermano Miguel, su esposa Ana Griegorievna) y sus amigos: (Nekrasov, Hertzen, etc.). Estos materiales ponen en evidencia, por el contrario, que Dostoyevski poseía más que una común cultivación filosófica. Sus alusiones irónicas acerca de su propia "ignorancia de Kant, Spinosa, Fichte, Hegel, etc.", forman parte o son la expresión más elocuente de su poderoso dominio de la dialéctica más profunda y equilibrada. En las *Memorias del Subsuelo* es donde se hace más evidente este dominio, y "la dialéctica de Dostoyevski" en esa obra, como en el resto de las demás, "puede ser comparada con la dialéctica de los

---

2 *Sickness Unto Death,* by Anti-Clamacus. Trad. inglesa de W. Louwrie, Princeton Univ. Press, 1941.

grandes filósofos europeos" dice León Chestov, el ensayista que más ha especulado metafísicamente sobre su obra.[3]

Esto no quiere decir que afirmemos que Dostoyevski conoció la obra de Kierkegaard, sobre todo ésta que nos parece la más identificada con su vida y su obra: *La Desesperación, enfermedad mortal.* Sin embargo, es a través de una interpretación de esta obra que puede hacerse más comprensible la de Dostoyevski.

VII

COMO todo teólogo cristiano, Kierkegaard considera la humanidad dividida en 'cristianos' y 'seres naturales' o no-cristianos. Esta división es acentuada por Kierkegaard pues su genio no dejaba de reconocer y usar de la prudencia peculiar de quienes son poseedores de ideas universales que invariablemente siembran persecuciones de parte de los guardianes de la ortodoxia. Kierkegaard define así la desesperación como un estado en el cual los dos seres del hombre conforme a la filosofía idealista: el cuerpo y el espíritu, están en perpetua pugna. Mientras que el espíritu se atañe a la devoción y las cosas de Dios y de la religión, el cuerpo tira por sus pasiones, sometido a la tiranía de sus sentidos, creándose así un tremendo conflicto entre Dios y el mundo. Nacen entonces una serie de actitudes y estados de la conciencia que hacen a ésta presa de la más incontenible angustia, piérdese la paz entre las dos esencias del hombre: el espíritu y el cuerpo, y el individuo (suma de ambas) se hunde entonces en una lucha cósmica tremenda que es la desesperación. La desesperación, dice Kierkegaard, no es la misma para quienes viven dentro del cristianismo como para los que están fuera. Y a fin de poner esta tesis a salvo, Kierkegaard comienza por explicar las diferencias que hay entre el hombre y los animales. El grado de superioridad que hay entre uno y los otros, viene a ser casi de la misma categoría como el que hay entre el hombre-cristiano y el que está fuera de la iglesia de Cristo. Por otra parte, mientras que la bestia no puede sufrir ese mal mortal, en cambio la desesperación es específica del hombre. Pero si el cristiano

[3] *Las Revelaciones de la Muerte.* p. 32. Traducción española de la francesa, Editorial Sur, Buenos Aires, 1938.

'tiene conciencia' de ella, el natural la ignora. El valor que esta discriminación tiene, no es puramente dialéctico ni metafísico, y la psiquiatría contemporánea responde satisfactoriamente a estas situaciones, como veremos.

Ahora bien, ¿de qué modo la desesperación es una enfermedad, y es mortal? Kierkegaard lo expresa en forma semejante a como los clásicos místicos han expresado poéticamente sus diversos estados angustiosos de desesperación. Si toda enfermedad mortal no tiene otra salida que la muerte, resulta que el fin deseado de esa enfermedad no puede ser otro que la muerte misma, lo que es contrario a la fe cristiana, y en el caso de la desesperación, dice Kierkegaard, si la muerte es el término vulgar de cualquier enfermedad, no puede serlo de la desesperación. En esta dramática y casi trágica forma de sentar el problema como una dialéctica de la vida y de la muerte, descansa todo lo poético. De hecho, entonces, la tortura de la desesperación consiste en que siendo enfermedad mortal, para el cristiano consciente, no es permisible anhelar esa muerte, debiendo entonces vivir en estado de agonía perpetua. "En esta última acepción, la desesperación es enfermedad mortal" dice Kierkegaard, "un suplicio contradictorio", es decir, dialéctico, "siendo un mal del Yo: morir eternamente sin poder morir y sin embargo, morir la muerte, ya que morir quiere decir que todo ha terminado, pero morir la muerte significa vivir la propia muerte". Entonces, se colige que "para morir de desesperación como de una enfermedad, lo que hay de eterno en nosotros, el Yo debería poder morir, como hace el cuerpo, con una enfermedad. Pero esto es una Quimera. En la desesperación, el morir transfórmase constantemente en vivir. Quien desespera, no puede morir... y del modo que un puñal de nada sirve para matar pensamientos, así la desesperación, gusano inmortal e inextiguible fuego, no devora la eternidad del Yo ya que éste es su propio soporte. Entonces la desesperación se destruye a sí misma, impotente de conseguir sus fines como enfermedad mortal, impotencia que es una segunda forma de destrucción de sí misma que a su vez se desvanece en una segunda impotencia de destruir el Yo, llegando así a acumularse sucesivamente, y transformándose el ácido, en la gangrena de la desesperación un suplicio interno que nos hunde cada vez en una autodestrucción impotente de

destruirnos por entero. Este fracaso, lejos de consolar al desesperado, reaviva su rencor suscitándose así oleajes de desesperación encadenada en eslabones sucesivos en los que esta trágica dialéctica de quererse destruir y no poder destruirse, conduce finalmente a la aniquilación, o a la salvación... Desesperar de sí mismo, dice Kierkegaard, es querer deshacerse del Yo, pero a la vez, la desesperación tiene su anverso: el desesperado se angustia por querer ser siempre *él mismo...* Ahora bien, esta guerra entre querer ser el Yo y no querer serlo a la vez, la explica Kierkegaard como el impulso del hombre como ser material, a independizarse de su "autor", es decir, de quien lo ha creado, en una palabra: de su espíritu, de Dios. Y en esta dialéctica reside todo el secreto de la desesperación. Por otra parte, si la desesperación es una enfermedad del espíritu que consiste en su intento de disociación del cuerpo, y es enfermedad 'mortal', como la muerte física es para el cristiano sólo un paso de ésta, a la vida inmortal del alma, resulta así, que esa forma de mortalidad, no es otra que el afán del desesperado por llegar a la identificación de su Yo con la Eternidad. La desesperación es por otra parte, universal. No es una excepción, sino la regla, aunque el propio desesperado ignora que lo está de la misma manera que ignora su destino espiritual...

¿De qué modo la desesperación tiene una significación en la creación artística? Kierkegaard responde que sólo puede serlo entendiéndola dialécticamente, es decir en función de sus reacciones contrarias. Siendo abstracta debe dejarse llevar por una imaginación controlada, porque lo imaginario transporta al espíritu a lo infinito alejándolo del Yo material, y una vez dentro del mundo imaginario, el Yo se esfuma hasta no ser más que una expresión, impersonal, sin vínculo con el individuo, llegando a la abstracción, pero compartiendo entonces cierta existencia también abstracta, algo así como la idea de Humanidad... Y cuando se ha pasado por estas fases, se podrá penetrar entonces a una vida en el corazón mismo de la imaginación infinitándose en ella, privándose el Yo de sus facultades cognoscitivas sensoriales... Este paso al infinito, es específico del desesperado, pues la carencia de lo infinito limita el Yo, llevándole a la indigencia moral. El individuo así, limitado de infinito es sólo un número, la repetición más de

un eterno *CERO*. . . Por esto, la desesperación como infinito, tiene su contraparte en aquella otra forma de desesperación que consiste, dice Kierkegaard, en cargarse de asuntos humanos; captar el movimiento del tren del mundo; olvidarse de su origen divino; perder la fe en sí mismo, sintiéndose más seguro entonces, cuando se funde en los demás, deviniendo un número, una caricatura confundida en el ganado humano. . . Así perdido lo infinito, un desesperado de esta estirpe adquiere una ilimitada aptitud para hacerse recibir bien en todas partes y triunfar en el mundo; pulido como un guijarro, nuestro hombre rueda por todas partes como una moneda en circulación. Lejos de que se le tome por un desesperado, resulta ser precisamente como todas las gentes lo desean. Así, esta forma de enfermedad no es reconocida, por vulgar y común, y porque el hombre de esta estirpe tiene como ciencia más hábil el no saber pensar o hablar con claridad, sino al contrario, el saber callar. Pero el hombre que calla, queda entonces reducido a su propio monólogo; la realidad no acude en su ayuda castigándolo; además de que aquel que sabe los riesgos a que se expone hablando, aprende a saber callar. A los ojos del mundo, el peligro es arriesgar. . . ¡Nada de riesgos! He aquí la sabiduría. . . "Sin embargo, no arriesgando nada, continúa Kierkegaard, entonces ¿quién podrá ayudarnos? Tanto más sabios somos por no arriesgar, cuanto más ganamos en cobardía, aunque con ella, ganemos todos los bienes de este mundo. . .".

Lo anterior es una síntesis breve de la concepción de Kierkegaard sobre la desesperación como enfermedad mortal. El complemento necesario de esas ideas está en su otra obra básica: *El Concepto de la Angustia*. Ambas obras, curiosamente, constituyen un monumento profético de la psicología y la psiquiatría contemporáneas. *El Concepto de la Angustia* gira ante todo, alrededor de la teoría de que el hombre vive en estado de angustia porque ha nacido en pecado, y la conducta del hombre quedará así subordinada a luchar perpetuamente contra ese sentido de pecado aunque oprimido bajo el peso del sentimiento de culpa, que la habrá de llevar a buscar anhelosamente el consuelo de Dios para su reposo y salvación. Dentro de estas ideas, la lucha entre las dos esencias que constituyen la personalidad del hombre: el Yo (alma) —espíritu— y el

cuerpo, es naturalmente llevada hacia su más elevada sublimación comparativa entre el mundo-cuerpo y el espíritu-Dios; o más todavía: como ambas deben encontrarse en perpetua lucha, se establece así la pugna entre Dios y el Demonio. El cristianismo proviene fundamentalmente, del dogma de esa lucha: el dogma del pecado, atributo puramente humano que es la única distinción entre el Hombre y Dios puesto que el hombre tiene como atributo esencial el pecar, y haber nacido en pecado. Sin embargo, toda situación de pecado lleva consigo, según Kierkegaard, el escándalo, porque éste niega la categoría extraordinaria que Dios le ha otorgado al hombre, fincándose en la envidia suscitada por la superioridad de los hombres entre sí. Sin embargo, Kierkegaard, no deja de tomar en consideración que para Sócrates, *pecar es ignorar...* pero arguyendo que Sócrates careció en su definición de la valentía desafiante que da el cristianismo al ponerse en contra de la esencia del pecado que, para Sócrates consiste en no hacer lo justo solamente..., etc.

Es interesante observar que la dialéctica hegeliana aplicada por Kierkegaard a estas categorías de la Apologética cristiana, emerge de un cristianismo primitivo que, naturalmente, es antagónico al cristianismo político contemporáneo. Esta observación es útil para comprender las relaciones de Dostoyevski con Kierkegaard. Las observaciones de éste, aun habiendo sido inspiradas en una dialéctica metafísica, corresponden, según hemos dicho, con fenómenos que la psicología y psiquiatría contemporáneas han afirmado en muchas ocasiones. En este sentido Kierkegaard fué un precursor de Freud y su escuela. Pero antes de seguir más adelante, debemos reunirnos con nuestra intención primaria: ¿En qué modo fué Dostoyevski un desesperado?

VIII

PARA comprender la vida y la obra de Dostoyevski es necesario también, fijar algunos hechos relativos al desarrollo de su personalidad. La infancia de Teodoro Mijailovich Dostoyevski, como todas las infancias de esa época en Rusia y en todo el mundo contemporáneo, creció bajo el imperio del terror. Del terror simbolizado por esas categorías tradicionales transmitidas de padres a hijos en la burguesía: temor religioso; temor a la

autoridad paterna; temor al Emperador; temor a la sociedad. Cuando los niños llegaron a la edad escolar, se les impusieron las normas conocidas: latín, francés, alemán, ya que desde el reinado de Pedro el Grande, Rusia buscaba su europeización. El padre de Teodoro era médico, portador de tradiciones de nobleza que podían serle útiles en la vida social. No pudiendo sin embargo conseguir todo lo que suponía necesario para la educación de sus hijos, después de ponerlos en un instituto francés, procuró enseñarles personalmente el latín. Los niños Miguel, primogénito, y Teodoro, refiere Amada Dostoyevski, hija de Teodoro, en la vida de éste, "no se atrevían a sentarse en presencia de su padre, y conjugaban los verbos de pie temiendo bastante su cólera". ¿Por qué? El viejo Dostoyevski solía embriagarse... En una sociedad cuyas normas son falsas de todo a todo, y donde el hombre nace bajo el signo de la servidumbre, ¿qué otra cosa puede hacer que olvidar el carácter dionisíaco de la embriaguez, y embriagarse sólo para embrutecerse más y olvidar su miseria? El rasgo más sobresaliente del padre de Teodoro fué su violencia, su imperativa autoridad. Más tarde, cuando inscribe a sus hijos en el libro de la nobleza, se da cuenta de que aun pudiendo enviarlos a los institutos superiores, tenía que mantenerlos en un estado de privaciones que al menos en Teodoro, engendraron aquellos terribles e imborrables resentimientos contra todo el mundo, excepto para con las 'pobres gentes' cuya miseria y exilio encontrará más tarde idénticos al propio. Pero en esa infancia y adolescencia, Teodoro es un testigo presencial y material de una forma de brutalidad que se graba profundamente en su ánimo: la forma en que los padres trataban a los hijos, que no era muy distinta de aquella en que trataban a los siervos. El doctor su padre, por otra parte, lituano, mantenía un estado de conflicto para con el país de su mujer: Rusia, a pesar de lo cual, el libro de lecturas preferido y constante de Teodoro, fué la Historia de Rusia. Hasta los 16 años, apunta Amada Dostoyevski, su padre vivió en un mundo de ensueños, pero bajo la tortura diaria de ser testigo de las crueldades a que era conducido un pueblo bajo el dominio y el servilismo. El primer choque psíquico intenso de Teodoro fué su separación obligada por la exigencia escolar, de su hermano Miguel que pasó a otro instituto, mientras Teodoro fué llevado a Petersburgo, a la escuela de Ingenieros.

En su soledad, se tornó mucho más contemplativo, pero para entonces, los gérmenes de su futuro habían crecido y fructificado.

Es útil señalar aunque sea brevemente, el ambiente social, intelectual y político de Rusia en esas tercera y cuarta décadas en las que se desenvolvió la infancia y adolescencia de Dostoyevski. Los primeros cinco años de la tercera década, fueron los últimos en el reinado de Alejandro I, y su muerte, ocurrida en 1825 —diciembre— se señala en la historia por la explosión del movimiento decembrista. El movimiento revolucionario ruso había impulsado a la propia nobleza a pedir una constitución en la que debían abolirse la esclavitud, reformarse las leyes, etc. La muerte de Alejandro favoreció el movimiento, pero el advenimiento de Nicolás I, durante cuyo reinado se reafirmó la autocracia, se persiguió al liberalismo y hasta se cerraron universidades prohibiendo el estudio de la filosofía y el socialismo franceses. Dostoyevski creció su primera juventud en un ambiente en el que la llamada "inteligentzia" comenzaba a fraguarse en el crisol de la revolución social. Había sin embargo, antagonismos y pugnas entre los que buscaban un mejor futuro para Rusia. Los clásicos eslavófilos mantenían su doctrina: Rusia debe crear su propia civilización. Y contra ese grupo se levantaba poderoso, el grupo portador de la doctrina materialista, el grupo de los occidentalistas. Mientras que los primeros invocaban la restitución del poder de la Iglesia, abolido por Catalina en el XVIII, así como la instauración de la autocracia imperial, los otros, los 'occidentalistas' que proclamaban la occidentalización de Rusia, se ostentaban como defensores de la liberación de los siervos, la creación de una Constitución, la federalización de las provincias rusas, y la industrialización de la nación. En aquella atmósfera de lucha, los intelectuales, muchos de ellos nobles, se embarcaron en su gran mayoría, por romanticismo bohemio, en gran parte adoptado de Europa. Pero contendían por sus ideas. El pensamiento crítico, intelectual, analítico, progresista estaba ya desarrollado cuando Dostoyevski llegó a los 20 años. Pero para esta fecha, ya había él sufrido (a los 17) el primer sacudimiento de toda su vida: su madre había muerto. Es indudable que, como suele suceder siempre, ante la tiranía y el temor al padre, la madre se levanta frente al niño, como el cielo, como la gloria. María Teodora,

su apoyo, su ensueño, abandona el mundo. Simultáneamente, se incendia la propiedad adquirida penosamente por el padre... Y después de repararla, un año más tarde, el propio padre muere... Quizás esto no hubiera afectado muy profundamente a Teodoro, de no haber sido por la forma en que murió: sus siervos le asesinaron... Este acontecimiento era común, sin embargo, pero fué el primer choque indeleble en la personalidad de Teodoro. A pesar de ello, Teodoro refiere en su diario y en repetidas ocasiones en diversas páginas de su obra, que descansó con la muerte de su padre.

Graduado en la Escuela de Ingenieros pocos años más tarde, Teodoro entra a servir en la burocracia, meta de la clase medio-burguesa. Entonces sufre las experiencias más variadas que le han de conducir lentamente a la conquista de su desesperación. Teodoro ha estudiado seguramente a Hegel y poseedor de un poderoso talento, analiza cuidadosamente las pasiones de los hombres, contrastándolas con las propias; observa las experiencias y las compara con las propias; coteja sufrimientos; lee intensamente, y escribe para sí mismo. Pero algún día, muy pronto ya, será un escritor y vivirá de esa profesión, pues odia ya la burocracia. Renuncia a su empleo. Visita los centros intelectuales y literarios. Se relaciona con poetas, pensadores, filósofos, críticos, intelectuales, y todos ellos, formando parte del movimiento revolucionario secreto, le atraen misteriosamente... El más grande crítico, Belinsky, el revolucionario, le da a conocer en público con su primera obra: *Pobres gentes,* en la que se notan las primeras explosiones de su desesperación. Pocos años más tarde, después de publicar *El Doble, El Sr. Procharchin,* Dostoyevski es rechazado por la crítica. El mismo Belinsky se le voltea y otros declaran que Dostoyevski había sido una promesa que se había desinflado. Su resentimiento le lleva a asociarse con el grupo anarquista de Butachévich Petrachevski a cuya residencia manda el emperador aprehender a todos aquellos intelectuales por conspiradores. Teodoro es llevado con ellos y después del jurado que se lleva unos meses, es condenado a muerte junto con los demás conspiradores contra la vida de su majestad Nicolás I. Este nuevo choque dramático de Dostoyevski es bien conocido para insistir en él. A punto de ser ejecutado, con los ojos vendados, y cuando el pelotón de fusileros maniobraba bajo las voces de

mando: preparen, apunten, etc., una voz disonante se impone y grita: ¡clemencia! El emperador había tenido clemencia y los enviaba a todos a Siberia. Y aquí, comienza un nuevo nirvana... Hasta entonces, Dostoyevski había alimentado sólo a sus pasiones de resentimiento... En el momento en que sintiéndose enviado al otro mundo, su petición casi solemne: "si viviera, dedicaría todos los minutos de mi vida a crear..." es concedida por clemencia del Zar, Dostoyevski siente renacer... Su estancia en Siberia comienza así, a ser la vida de la conciencia de su desesperación... Con un misticismo que le llevará a la más profunda pasión religiosa, se acerca al miserable, al depravado, al asesino, al presidiario, al inocente juzgado como criminal... En Siberia, dice su hija Amada, cuando llegó aquel convoy de prisioneros, en aquel día helado de invierno, su padre Teodoro después de un viaje en 'tercera clase', en compañía de ladrones y asesinos que la madre patria arrojaba bien lejos de ella a los diferentes presidios, "es donde, al observar con curiosidad a sus nuevos camaradas, encuentra por fin a la verdadera Rusia que ha buscado vanamente en Petersburgo..." Es en Siberia donde se verifica su transfiguración psicológica, y es seguramente en este purgatorio, como más tarde ha de llamarle, donde aprende a valorizar lo valorizable de la conciencia de un pueblo. Apasionadamente adopta el espíritu patriótico eslavista. Revive allí la estúpida y vacua vida de Petersburgo; rehace la estulticia de la vida de la nobleza; repasa día por día, hora por hora, minuto a minuto todos los instantes de su vida, de la vida de los suyos, de los parientes, amigos, de los conciudadanos, y acaba por fundirse en un místico amor por Rusia. Simultáneamente, aparecen ante su conciencia las figuras bíblicas. Su única biblioteca permitida en el presidio, casi obligada, es la biblia... Estudia la biblia, dice su hija, como si estudiase el secreto de la vida misma que más tarde había de encontrar para lanzarse a una obra que aunque jamás lo confesó abiertamente, Dostoyevski consideró como profética.

IX

La infancia, adolescencia y primera juventud de Dostoyevski se desenvolvieron bajo circunstancias que generaron en él un estado de constante ansiedad y angustia: el temor al padre;

a la religión; su situación inferior ante los demás estudiantes en su mayoría nobles y ricos; todo ello agravado por emociones depresivas intensas: la muerte de la madre; el asesinato del padre.

Es indudable que Dostoyevski creció privado de un verdadero sentido de afecto. Y esto se pone en evidencia en sus obras. Véase por ejemplo en *El Adolescente*: el personaje principal es un bastardo que crece privado de la protección y amor que por derecho corresponde a todo hijo si la organización social no estableciera que hay hijos bastardos que la ley priva de esos derechos. El bastardo vive abandonado, en el campo, con gentes que nada tienen que preocuparse por su vida. En cambio, su padre vive cómodamente en un hogar legítimo, protegido por la ley, respetado por la sociedad. En el desarrollo, se da el caso de que los hijos legítimos no están mejor atendidos ciertamente que el bastardo, a quien el padre ayuda secretamente. Aunque la tesis de Dostoyevski era la de demostrar la desintegración de la familia rusa, de hecho es fácil concebir y demostrar cómo, las reacciones del personaje principal, el adolescente, se corresponden con las reacciones propias del mismo Teodoro, que en su infancia y adolescencia se vió privado, si no de la presencia física de su padre, sí de su realidad afectiva, empañada o desfigurada por los complejos sociales, por el miedo, y por la angustia misma en que aun en una vida de hogar legítimo, se deja al hijo, en completo desamparo de esa fuerza protectora y poderosa que es, indudablemente la asociación afectiva entre padres e hijos.

Allí mismo, en *El Adolescente,* existe una variante de la personalidad de Dostoyevski representada por un estudiante ruso de origen alemán que se suicida por considerar que Rusia no podrá desempeñar más que un lugar secundario en la civilización... ¿No es esta reacción, derivada del hecho de considerar que siendo la familia la base de sustentación de la patria, si está desintegrada esa base, el resto se vendrá abajo? Se preocupaba mucho por no ser auténticamente ruso, dada su ascendencia lituana, de manera que el estudiante suicida, de origen alemán, al considerarse desposeído de un hogar por ser hijo de diferentes pueblos, una conciliación entre ambos, es decir, entre padre y madre, significa su propia desintegración... Estos conceptos sólo ponen en evidencia el estado de angustia

en que se desenvolvió su adolescencia, por haber estado privado, como hemos dicho, de aquel derecho a la protección psíquica que sólo puede obtenerse mediante el afecto racional y bien fundado y conducido por los padres para con sus hijos.

Pero con todo lo dicho, nos preguntamos, ¿cuáles son aquellas características esenciales que deben fundar la tesis de que Dostoyevski vivió y recreó ese mundo de desesperación? Tratemos ahora, en lo más importante de nuestro ensayo, de ahondar un poco en su vida y en su obra, pero antes, es necesario que hagamos un trazo racional y científico de aquellos fenómenos que la psicología moderna comprende en esa fenomenología de la desesperación que de modo tan magistral, aunque desviado de su verdadero sentido, trazó Kierkegaard.

X

El concepto moderno de desesperación no puede ser otro que el que nosotros sin ser psiquiatras, definiríamos, con Janet, como una neurosis angustiosa de inseguridad. Quizá no esté admitido este diagnóstico estrambótico en la psiquiatría moderna, y no podemos dejar de afirmar en este punto, nuestra repugnancia por tener que utilizar términos médicos que llevan implícita una actitud médica, de diagnóstico, como afirma acertadamente Mann, aunque en sentido diferente al nuestro. No deseamos hacer diagnóstico, sino interpretación de un hombre y de una obra. Al definir la personalidad de Dostoyevski como un caso de neurosis de inseguridad quizás incurrimos en serios errores técnicos que provocarán la inmediata rectificación de parte de los psiquiatras académicos. . . En literatura mucho está permitido para poder expresar con claridad semántica el objetivo de nuestros esfuerzos para hacernos entender. No siendo éste un estudio médico, queda disculpado el no emplear términos médicos. ¿Contribuirá ello a la confusión? No lo creemos, supuesto que el médico que quiera ser estricto, no tiene por qué pretender estudiar medicina o psiquiatría en trabajos literarios, y los literatos que deseen comprender problemas relacionados con el proceso de la creación literaria no irían jamás a las fuentes médicas. Por ello, nos sentimos protegidos por esta doble y recíproca ignorancia de una y otra parte, y no tememos a las interferencias cruzadas. Debemos apresurarnos

además, a declarar que esta forma de neurosis es, si cabe la expresión, "el mal del siglo". Es decir, un mal universal, hijo, no de la civilización, como se dice apresuradamente, sino de cierta clase de civilización, o mejor dicho de cierta fase de la civilización que comienza a desintegrarse y llenarse de grietas porque no puede ya más con el contenido del pensamiento, de la lucha y de los sueños del hombre civilizado en el seno de esa civilización. Aclaremos un poco más. Es, seguramente, no un mal, como lo afirman los eruditos, sino una realidad objetiva, por cuyos conductos, el hombre es transportado, a la otra orilla de su angustia, o sea ahogado, o salvado. Pero, nos preguntamos, ¿en qué consiste este mal? La transcripción que hemos hecho de las ideas de Kierkegaard nos da la respuesta clara por lo pronto, pero esa respuesta debe ponerse en términos científicos, comprensibles para nuestra época y para el estado actual de nuestros conocimientos. Para ello, iremos caminando al borde de Kierkegaard a fin de poner sus ideas en el plano de nuestra actualidad... Sin embargo, el que invoquemos a Kierkegaard, no debe significar que en forma alguna nos declaramos "existencialistas místicos" a la manera de Heidegger, Jasper, y la escuela existencialista alemana fundada sobre Kierkegaard. No es esta la oportunidad para hablar de ello, desgraciadamente. La desesperación, dijo Kierkegaard, es "un mal del yo, que consiste en: "morir eternamente, sin poder morir, y sin embargo, querer la muerte en la que todo ha terminado, pero morir esa muerte, significa vivir la propia muerte...". Esto, que parece un galimatías, es, en realidad, una brillante gema que ilumina el discurrir dialéctico... Lo esencial es que la desesperación es un mal del Yo, es decir, de la personalidad que, según los místicos, forma el alma, y según el materialismo científico, significa el volumen de hechos gloriosos o miserables del ser humano que han de sobrevivirle más allá de su muerte... Esta aspiración hacia la inmortalidad no debe confundirse con la aspiración a ser eterno... aunque aquélla pueda implicar a ésta. Su existencia es puramente objetiva y por ello, aquel que se encuentra en estado de desesperación la invoca constantemente para asegurarse de que todavía vive... "Para morir", sin embargo, "de desesperación, como se muere de una enfermedad, el Yo debería poder morir como acontece al cuerpo con una enfermedad cualquiera"...

En la desesperación, el morir transfórmase constantemente en vivir". Estas dos tesis de Kierkegaard nos bastan para desarrollar su significación contemporánea.

XI

De hecho, el hombre contemporáneo nace en el seno de un mundo hostil. Indefenso, sin poder expresarse, el niño crece, en medio de esa hostilidad como un solitario forzado a soledad perpetua. Lo extraordinario es que ese niño, aun no pudiendo darse a entender por los medios acostumbrados para el adulto, *comprende,* sin embargo, hasta los detalles más insignificantes de su vida y el ambiente. La sociedad burguesa contemporánea, y ésta viene ya por los tres siglos, de la presente era industrial, se ha desprendido de los niños creándoles un mundo hostil. De hecho, el hombre contemporáneo vive así en estado de angustia desesperada, deseando imponer su personalidad, impulso fundamental y vital de todos los seres vivos. Pero es detenido en su impulso por los mil estorbos creados por la vida social: la educación, la tradición, la religión, la competencia o concurrencia económica; los falaces conceptos del éxito. . . , etc. De este modo, las cualidades de superación adquiridas a lo largo de siglos de progreso quedan aniquiladas: el hombre, nacido en una civilización individualista, tiene que sufrir el mismo proceso que el animal: deberá sobrevivir seleccionándose, destruyendo y aniquilando a los débiles; apoderándose por la violencia o por la astucia, de los bienes de la naturaleza y creando el sentido de la riqueza regulada por las finanzas, etc. "El hombre vive así enfermo de su Yo, que estando en trance de morir continuamente, llega a desear morir, pero no puede conseguir su deseo, teniendo que vivir entonces bajo el suplicio de estar viviendo su propia muerte. . .".

Lo anterior nos conduce, finalmente, a la concepción moderna de dos fenómenos íntimamente asociados, cuya influencia sobre la personalidad es doble, siendo cada una de estas entidades, opuesta a la otra. Estos dos fenómenos son: 1º la frustración en la imposición asertiva del individuo conduce a un sentimiento permanente de culpa. El 2º: complementario del primero, consiste en la búsqueda angustiosa, del individuo de un sistema de defensas contra su frustración y sentido de

culpa. La influencia de estos dos fenómenos en la personalidad producen dos efectos contradictorios y opuestos entre sí: uno es la exaltación de las defensas, en cuyo caso el individuo se supera a sí mismo. El otro es la conquista del abandono y el olvido, en cuyo caso el Yo queda aniquilado. En ambos casos, el sufrimiento auto-infligido es el instrumento de realización.

XII

La anterior fenomenología vive palpitante, sangrienta y trágica en cada página de la obra de Dostoyevski. Veamos algunos ejemplos:

El niño que ha crecido bajo la influencia de un ambiente que le niega protección por el afecto, desarrolla ante todo, el más temido compañero del hombre contemporáneo: el miedo; miedo al mundo exterior, a la soledad en la oscuridad, aunque precisamente busca la soledad en otro sentido; a los demás seres; desarrolla finalmente toda una mitología y un bestiario capaz de mantenerlo continuamente en estado de inquietud y alarma, y en el que las personas juegan principal papel. Consúltense, por ejemplo las páginas de *Crimen y Castigo:* Raskolnikov relata sus fantasías al trasladarse al sitio exacto de su crimen para cerciorarse de que no había sido descubierto todavía. Las figuras del bestiario humano en *Pobres Gentes;* en *Ofendidos y Humillados;* en *El Eterno marido;* son motivos de regocijo pero están fundados en imágenes de horror... El desesperado sufre así, de ese miedo que sobresale de lo humano para desarrollarse en el mundo subjetivo. Entonces le parece que todo conspira en su contra. Véanse las páginas iniciales de las *Memorias del Subsuelo.* Las descripciones del Príncipe Mischkin en *El Idiota,* la angustiosa peregrinación de Dimitri Karamazov en busca de su amante a la que juzga fugada con su propio padre.

No sería posible ni tampoco acertado, citar minuciosamente aquellas escenas o páginas en las que esta peregrinación a la tragedia ponen de manifiesto las angustias de estos fantasmas que nacen íntegros del propio infierno interior de Dostoyevski.

XIII

¿Hacia dónde ha sido llevado Dostoyevski por este viaducto de sus dramas infantiles y juveniles, y cómo es posible encontrar estas rutas a lo largo de su obra? ¿Pudo salvarse de la desesperación, o bien fué vencido? La respuesta está en su misma obra: se ha salvado, creando, llevando la potencia de su voluntad hasta las cimas más elevadas de la consumación artística más perfecta. Pero las compensaciones que tuvo que desarrollar forman, ciertamente, la porción más cruel, terrible, trágica y sombría de su obra. Son éstas: las mismas compensaciones que tiene que desarrollar el angustiado, el desesperado. Sus miedos buscaron siempre, lográndola encontrar, aquella madre perdida en su adolescencia. Tras de un matrimonio infortunado al salir de Siberia, y tras de alguna aventurilla amorosa sin importancia, porque él mismo no tenía la potencia de darle importancia, encuentra a su esposa-madre, la dulce Ana Griegorievna, llegada a él como una modesta, insignificante secretaria, con cuya colaboración pudo legar lo más fructuoso de su obra de los últimos 15 años de su vida. Pero la forma más terrible de compensación y auto-superación de Dostoyevski es su decidida utilización del dolor, de la crueldad, del crimen, del sentimiento de pecado o de culpa y de las más horribles perversiones, para sentar las diversas nociones filosóficas de su obra. No sólo sus personajes sino su vida misma, se estremecen bajo los impulsos de una fuerza incontenible de la fatalidad, de la superstición, del fanatismo religioso, y del miedo... En su anhelo de llegar a lo más alto como creador, llega sin saberlo, sin quererlo, a desear ardientemente la libertad. Primero, pretendió buscar la libertad de su patria, de su Rusia eterna. La buscó, tras de la tradición religiosa y del absolutismo zarista... En esta búsqueda por la libertad de Rusia, inconscientemente buscaba librarse él mismo de su propia desesperación. Pero para ello, todo adquiría entonces los caracteres de un cataclismo universal... Encontraba refugio entonces en lo inesperado. ¿Qué cosa puede haber más inesperada que el juego? Su pasión por el juego nos explica muchos de los secretos de su angustia y desesperación. El mismo declara en su obra *El Jugador,* la razón de su pasión por el juego: "el verdadero ruso", dice, "siente una antipatía fundamental por el méto-

do germánico de allegar riquezas mediante el trabajo honrado, y puesto que necesita dinero lo mismo que cualquier hombre de otra raza, no le queda otro recurso que cortejar a la fortuna en la mesa de la ruleta. . ." Sin embargo, esta declaración es decididamente extraviante y quizás insincera. La obsesión por el juego es un factor sumamente importante en los angustiados y desesperados, pues que se busca la salida pronta a la libertad, por medio de una violenta adquisición de un poder que confiera esa satisfacción dada por sentirse seguro y protegido contra un peligro. . . En su caso como jugador, allí están sus cartas, en las que todo el edificio estructural de su personalidad sale a luz. En 21 de mayo de 1867, dice a Anita su esposa, al final de la carta y después de dar mil explicaciones acerca de su suerte negativa en el juego (está jugando ruleta en Weisbaden). . . "Esta maldita idea del juego me abandonará. . . pero todos, aun los más dichosos hombres en la vida experimentan peores amarguras. Y yo, por medio de ese dinero, (si gano), *me compraré la liberación de una vida loca,* y tal vez la pago todavía a bajo precio". Sus persistentes demandas de dinero para probar la compra de su libertad, están contenidas en esas cartas patéticas, apasionadas y extrañas que escribía a Anita, estando muy recientemente casados. . . Algunas de esas cartas manifiestan el verdadero estado de angustia y desesperación en que se encontraba, pero en el que la pasión por el juego era algo superior a su voluntad. En algunas ocasiones, se esforzaba por convencer a Anita de su necesidad, protestando contra las reprensiones que ésta le hacía. En 24 de mayo de 67, inicia su carta así: "Ana, querida mía, amiga mía, perdóname, ¡no me trates de cobarde! He cometido un crimen; he perdido todo; todo, hasta el último centavo. ¡Ayer recibí tu dinero y ayer lo perdí todo! Anita, querida mía, ¿cómo podré atreverme a mirarte ahora?". . . En otras ocasiones, su desesperación llega al clímax: desea ardientemente, después de haber perdido dos o tres veces consecutivas el dinero solicitado con apremiante angustia, sufrir un ataque de epilepsia, buscando así la manera más rápida y expedita de llegar a la libertad. Demostrativos de este peculiar estado son los numerosos y repetidos post-scriptum de sus cartas que en ocasiones, son más extensos que la matriz epistolar.

XIV

¿Y qué forma de libertad logró encontrar? ¿Qué forma de libertad buscaba en su angustioso despertar a la realidad de la vida diaria? En su 'Leyenda del Gran Inquisidor' en *Los Hermanos Karamazov,* en plena madurez, cuando Dostoyevski define a su satisfacción propia que 'el único secreto de la fraternización de la humanidad está en el reconocimiento de la inmortalidad del alma' y se entrega a una concepción mesiánica de una Iglesia-Estado, Dostoyevski hace que el nonagenario inquisidor increpe a Dios: "¿Qué has ofrecido a los hombres? ¿Qué puedes ofrecerles? ¿La libertad? Los hombres *no pueden aceptarla,* pues dependen por necesidad, de la Ley". La ley humana es, para Dostoyevski, tan odiosa como el engranaje fatigoso de la fórmula "dos más dos son cuatro". "El hombre, para ser verdaderamente libre", dice el inquisidor, "no tiene más incesante e intensa preocupación que encontrar un objeto de adoración". La humillación ante algo 'indiscutible e infalible' es el basamento de toda libertad en masa, en ese sentido de 'omnitud' de Chestov, que va contra la evidencia de la vida real, pero que mantiene al hombre sujeto ante el mito de la divinidad; y "tal deseo de prosternación 'en común' es lo que hace, desde el comienzo de los siglos, el tormento de cada hombre en particular y de la humanidad entera", añade el inquisidor. Para Chestov, esa ansia de libertad es "ese capricho de que nos habla el hombre subterráneo. . ."; "No es posible", dice, "sostener que el hombre no sea libre: pero el hombre teme, por encima de todo, la libertad, y por eso busca el conocimiento ante cuyos pies todos puedan prosternarse".

Dostoyevski, con todo, aun manteniendo una idea ajena y contradictoria de la libertad, de SU libertad, logró encontrar la única forma posible de libertad: la que le proporcionaron su esfuerzo y trabajo creadores. En este parto sucesivo que actúa momento a momento en la pasión y vida de cada uno de sus personajes deja emerger su espíritu cargado de una cadena de demonios que le han aprisionado, que aprisionan sus personajes y que exorciza como un aprendiz de mago. ¿Por qué se le ha calificado de 'demoníaco'? Precisamente por su esfuerzo para desembarazarse de la desesperación y angustia, utilizando el dolor auto-infligido. En el masoquismo, el sufrimiento bus-

cado y recibido es una defensa, muchas veces la única forma de defensa posible para el desesperado. En *Memorias del Subsuelo* se encuentra la búsqueda ansiosa de ese apetecido dolor: "Sé que el sufrimiento no está admitido en el vodevil. Sin embargo, estoy seguro de que el hombre no dejará de amar el verdadero sufrimiento, la destrucción y el caos". En otras páginas, al describir sus emociones, leemos: "Pero precisamente en ese estado miserable y frío, entreverado de desesperación e incredulidad; en ese sepelio de sí mismo en la pesadumbre, en ese retraimiento de cuarenta años bajo tierra, en ese atascadero inevitable y equívoco; en esa pútrida fermentación de deseos reprimidos, en esa fiebre de vacilación, resoluciones irrevocables, y súbitos escrúpulos, en todo eso ES donde reside la fuente de esa extraña voluptuosidad de que os hablaba". Y aquello de lo que hablaba es lo siguiente, en relación al sufrimiento causado por su admiración de lo bello: "llegaba a sentir una suerte de secreto placer, monstruoso, vil, cuando, de regreso a mi tugurio, me confesaba a mí mismo brutalmente, que también aquel día había cometido alguna bajeza... Interiormente, en secreto, me daba dentelladas, me tundía, me devoraba, hasta que aquella amargura concluía por trocárseme en un dulzor maldito, innoble, y finalmente, se transformaba en un verdadero goce.

Pretender atribuir a una experiencia personal aquellas declaraciones es tanto como admitir la calumnia que Turgueniev hizo a Dostoyevski cuando éste le narró aquel horrendo capítulo, suprimido en todas las ediciones hechas durante la vida del autor, de su libro *Los Demonios.* En este capítulo se hace la descripción en primera persona, del estupro, por un hombre de 40 años, de una niña de 10... La descripción es tan tremendamente macabra, que pocas mentalidades pueden leerla... Sin embargo, estamos seguros que él jamás cometió tal crimen... Su imaginación tampoco fué la incubadora... Lo que sucedía era que Dostoyevski era un cazador empecinado de historias referidas por la prensa, y numerosas veces hasta entrevistaba a los mismos actores... De todos modos, queda en pie que en toda su obra en los últimos 15 años, la que contiene lo más fecundo de su poder creador: *Crimen y Castigo, El Idiota, Los Demonios* y *Los Hermanos Karamazov,* y además, sus *Memorias del Subsuelo,* y *El Adolescente,* sus

poderes descriptivos de lo que la literatura denomina lo demoníaco, y la psiquiatría llama la angustia de la inseguridad llevada hasta la desesperación irrefrenada, se pusieron en juego y en evidencia en forma magistral. Pero con todo, la búsqueda inconsciente y anhelosa de Dostoyevski fué siempre la de la libertad... Esta búsqueda, decíamos, le llevó a desear objetivamente la libertad de Rusia... ¿Libertad del campesinado, por ejemplo, o de la burguesía...? ¿Qué entendía Dostoyevski por eso? Desde el punto de vista político, se mantuvo siempre a distancia de las dos fuerzas contendientes: los anarquistas y los socialistas. Aun siendo amigo de Hertzen a quien llegó a visitar alguna vez en su destierro de Londres, jamás se comprometió con él. Y es que en su angustia, él no buscaba la libertad del pueblo, sino su propia libertad... Para ello, recurrió a la Iglesia, a la doctrina, a la religión. Proclamó que la libertad de Rusia dependía de la sumisión al absolutismo zarista por una parte, y a la legalización estatal de la iglesia. Su eslavofilia era la misma de los antiguos enemigos de Pedro el Grande. No creía en la felicidad del hombre que perdió su alma... Toda su pasión por SU libertad propia, disfrazada de amor por la libertad de Rusia, está sintetizada magistral, aunque en forma de lo más infortunada, en su obra *Los Demonios...* En esta obra, su novela más grande, Dostoyevski describe a Rusia por intermedio de sus personajes, poseída por los demonios evangélicos, aquellos demonios que Jesús expulsó de los endemoniados, haciéndoles meterse en una piara de cerdos que por allí pasaba... Los demonios de Rusia son aquellos que buscan la libertad de Rusia a costa de la entrega de su alma al diablo, es decir, los socialistas, los pensadores y filósofos del materialismo. Para cuando Dostoyevski escribió esa obra, el movimiento revolucionario en Rusia, como fracción natural contemporánea del movimiento de Europa, había progresado suficientemente para inspirar temores a la realeza. Se amenazaba continuamente de muerte al Zar. Dostoyevski concibió entonces escribir esta obra simbólica, en la cual resumió toda su capacidad creadora y técnica para presentar las emociones y las pasiones, sirviendo a una causa política que desde las primeras páginas se presenta fracasada y muerta por razón de la inconsistencia misma de los caracteres principales. Esta obra, una vez publicada, conquistó a Dostoyevski el aplauso unánime

de la burguesía. Quizás la escribió con un sincero deseo de servir a su patria. Nuestra tesis es que la escribió sólo bajo los impulsos irrefrenables de su angustia por la libertad de su propia conciencia, de su propia desesperación, la que llegaba así a su clímax. Más tarde corona esta misma tendencia en su última novela, *Los Hermanos Karamazov...* Para comprender la idea de su jadeante lucha por su propia, íntima libertad, es bueno plantear el concepto de libertad dialécticamente, en el sentido en que el propio Dostoyevski hizo vivir a sus personajes. Su desesperación como una lucha por la libertad de su Yo, oprimido por la soledad, por el miedo, por su sentimiento trágico de culpa; por sus inacabables frustraciones económicas que le mantuvieron siempre perseguido por sus acreedores; y a la vez, y por la misma razón, su angustia por aquella otra libertad física de Schopenhauer, la que permite el reposo, el abandono, el olvido del cuerpo y sus miserias. Pero sus afanes fueron vanos. El idealismo y misticismo no le garantizaron aquella libertad ansiada, porque la libertad que busca el idealismo está fuera del alcance del hombre, pues está en Dios. En busca de esa libertad, Dostoyevski buscaba pues, su seguridad, perdida desde la infancia... Y este afán lo esparció en su obra, como un Dios riega estrellas en el espacio celestial... Y con su doctrina, no podía conseguir esa libertad porque pregonaba que la vida es sólo un caso de conciencia, en la que todo debe realizarse desde dentro del individuo.

XV

No parece que Dostoyevski haya llegado alguna vez a estudiar la filosofía oriental, no obstante el genio que tuvo para utilizar lo demoníaco en sus caracteres. Sin embargo, es obvio que su única y bien lograda defensa contra la desesperación como enfermedad mortal, y su más ardua lucha en pos de la conquista de su reposo que era liberación de su desesperación, la vertió íntegra en su obra. Fué así como pudo superarse hasta lo increíble e infinito. Con su obra, ha penetrado profundamente, como lo hacen los ríos titánicos en los océanos, en las aguas transparentes de la historia contemporánea, alcanzando una señalada marca de inmortalidad al lograr que la estela de su obra quede todavía profundamente grabada en colorida plasticidad y permanencia, en el majestuoso retumbar

y agitarse del oleaje eterno de la vida. Pudo escapar de las torturas de su desesperación cuando, dando forma con sus manos a las creaciones de su pensamiento, soñó la fama y la conquistó en vida. Confió en que su obra llevaba mil gérmenes del polvo estelar de la inmortalidad que han de fecundar en cada nueva generación, brotes juveniles de comprensión diferente y renovada... Y su genio pudo responder a la vida con eficacia, como un solitario que construye su propia atalaya para otear desde ella el infinito y la eternidad; supo responder como una entidad majestuosa y solitaria consciente de sus capacidades, de su fuerza creadora, de la ciencia de crear, logrando llegar a ser un profundo y comprensivo intérprete del hombre. Como creador de rutas nuevas de exploración de la conciencia humana, marcó el camino para el futuro. Supo así vencer su desesperación y conquistar su propia libertad. Pero sus anhelos como profeta, han quedado, afortunadamente, fallidos para siempre. "Profetizó, estimuló a los espíritus débiles", dice León Chestov, y "reanimó las esperanzas persuadiendo a veces... Ninguna de sus profecías se ha realizado. Anunciaba que Constantinopla pertenecería a Rusia, que Rusia no conocería la lucha de clases, que la Europa Occidental perecería sangrientamente e imploraría la ayuda de Rusia", etc... "Hoy vemos", concluye Chestov su ensayo, "qué cruelmente se equivocó Dostoyevski. Rusia se ahoga en sangre". Esto lo escribió Chestov en 1921... también, al acentuar los errores proféticos de Dostoyevski, profetizó equivocándose también. Algunas de las profecías de Dostoyevski se acaban de realizar ciertamente... pues en la última guerra, Rusia acudió en ayuda de la Europa occidental. Pero, en relación con la esencia misma de Dostoyevski y su obra, ésta tiene existencia vital vigente en todos los pueblos en los que todavía persisten los vicios de opresión de la conciencia; de tortura y deformación de las infancias que él sufrió en su tiempo y en su pueblo. Esas situaciones, sin embargo, cambiaron para Rusia. En otros pueblos, sin embargo, la obra creadora de Dostoyevski tiene palpitante vigencia...; una vigencia que está más adentro del corazón de esos pueblos, cuanta más honda es su desesperación... Porque, digámoslo para terminar, la desesperación es enfermedad mortal y universal, sí, mientras el hombre siga siendo transformado en bestia para ser mejor utilizado por el hombre.

EL VALOR SOCIAL DE LA CINEMATOGRAFIA

Por *Francisco MADRID*

Presente de la pantalla

La cinematografía traspasa el umbral de la escuela y entra en el aula, en el laboratorio, en el quirófano. Con ello llega a su verdadera meta y será el epílogo de un largo proceso. La cinematografía pedagógica y social ha tenido sus Adelantados —prefiero esta palabra altiva de honda raíz hispánica a la de *pioneers*—, sus héroes, sus conquistadores y sus místicos. La contienda se gana a través de una frustración social. El verdadero destino de la pantalla fué quebrado, desde su cuna por la trulla entreverada de capitanes de industria temerosos que el cine dejara de ser elemento de explotación de la bobería colectiva, unidos a los moralistas miopes que frente al espectáculo novísimo decidieron una cerrada actitud de incomprensión. Quien lanzó la frase "El cine, enemigo de la escuela" tiró la primera piedra y puso en marcha una necia consigna. Si no torció por completo el destino reservado al invento de los Lumière, por lo menos lo frenó.

El problema superficial era este: cerca de la escuela enoja el sonsonete de un timbre eléctrico clavado en la fachada de cualquier almacén convertido en "palacio de ilusiones" acuciando la curiosidad de los transeúntes, especialmente de los chicos que prefieren quedarse en el espectáculo barato y maravilloso a soportar el eterno martilleo de la lección anodina o los palmetazos agudos de un maestro —"la letra con sangre entra"— en una zahurda fría e inhóspita. Los porrazos y las carreras en la pantalla son mucho más divertidos que el tableteo coral de la conjugación de los verbos. En vez de pensar la utilidad que habría en adaptar aquel entretenimiento a la lección escolar se prefirió sitiarle. Atacaron el cine en nombre de la

moral los figurones dispuestos a combatir cualquier acción que trastrocaba las costumbres, y los fracasados en las artes de la representación. (No hay peor enemigo de los espectáculos que quienes intentan obtener sus favores y fracasan en el empeño. Tal puede ser el caso de Jean-Jacques Rousseau que luego de escribir dos mediocres obras escénicas dirige a D'Alambert su famosa carta sobre el teatro). Las campañas internacionales contra el cine hallan en el penalista Luis Jiménez de Asúa un preciso catalogador y un combatiente apuesto pues estima, al término de su paseo erudito* que se deben reprimir los hechos punibles sin atropellar el ideal de libertad artística con pretexto de prevenirlos y que si es contrario a que los niños acudan al cine es porque prefiere verlos en los jardines. "No lanza esta protesta el penalista deseoso de impedir los delitos —aclara—, sino el apasionado de la higiene". Impresiona la lista de ensayos jurídicos contrarios a la cinematografía publicados en muy diversos países. En cualquier rincón de Europa y América aparecen caballeros y Juntas de Damas que ante la pantalla optan por una decisión adversa. Como se dijo en el ochocientos "El liberalismo es pecado" se señala ahora que "el cine es perversión". Generalmente, penoso es confesarlo, quienes se colocan en esa posición alternan en el ambiente de la enseñanza cuando no en la vida pública. Creo que ha llegado el momento de tener que admitir la pantalla en sus propios terrenos, o sea en sus mismas aulas y en sus mismos círculos políticos porque ese lienzo blanco se ha convertido en un imprescindible medio pedagógico y en un elemento de relación social.

Se está lejos de la cinematografía diversoria —espectáculo, ensueño o pesadilla—, lejos también de cuanto chisme de entre bastidores invade páginas de la prensa. Es el verdadero destino del cine lo que llama la atención. Entre los rescoldos de Francia se amontonan publicaciones cinematográficas. Además de los ameritados *Cahiers de l'Institut de Hautes Etudes Cinématographiques,* se han publicado, entre otros libros, dos historias del cine (una, enorme, en curso de publicación, perteneciente a George Sadoul y otra de Lo Duca); un excelente ensayo de Barjavel —*Cinéma total, essai sur les formes futures du cinéma*—; un estudio de Henri Diamant-Berger —*Destin du cinéma fran-*

---

* *Crónica del crimen.* Editora Inter-Americana. Buenos Aires, 1943.

çais— y algunas evocaciones históricas, de interés informativo sobre la ilustre figura de Méliès, tan recordada con motivo del cincuentenario del cine, como olvidado en los últimos años tristes de su existencia. Merece un aparte el dignísimo libro de Jean Epstein *L'intelligence d'une machine* que aparece bien encuadrado en la colección titulada *Les classiques du cinéma,* porque Epstein lo es ya en la obra y práctica de la cinematografía. El lejano lírico de *Bonjour, cinéma* y el apologista de *Le cinématographe vu de l'Etna* y *Photogénie de l'impondérable* da con sus páginas recientes una filosofía de la cámara. El artesano podrá amar a su útil de trabajo y cuidarlo con el preciosismo con que se acaricia una cosa querida, pero no será capaz de revelar los resortes espirituales de la máquina como lo logra este sutil pensador que a través del *quid pro quo* de la continuidad y discontinuidad, del azar del determinismo y el determinismo del azar, del psicoanálisis fotoeléctrico y de la relatividad de la lógica arranca de la cámara, en su doble juego (captación y proyección de la vida) una filosofía mecánica. No sólo Francia —una de las raíces de la cinematografía— se interesa por la elevación de lo que puede y debe mejorar la enseñanza y la relación humana sino otros muchos países ponen su mano en la tarea. Italia, que aun bajo el fascismo busca una superior razón de ser del cine como entidad moral, tiene unos cuantos estetas y ensayistas que reagrupan sus trabajos para reeditarlos, cercenando lo que había en ellos de *Ad Majorem Ducis Gloriam.* En América del Norte la *New School for Social Research,* de Nueva York y otras muchas entidades académicas y universitarias así como las dos revistas más importantes de la cinematografía "no comercial" —*Quarterly Hollywood* y *New Cinema*— sin olvidar la labor que el vivaz espíritu de Iris Barry realiza en el "Museo de Arte Moderno", de Nueva York mantienen despierto el interés por cuanto se relaciona con la pantalla pedagógico-social. En Gran Bretaña, Gobierno y entidades particulares amparan y protegen las iniciativas del cine educativo y documental gozando del privilegio de haber fundado una verdadera escuela espiritual y técnica merced a la obra arrolladora del sociólogo escocés John Grierson quien, tras dejar establecido un órgano social se ha trasladado a Ottawa para dirigir el Instituto Nacional Cinematográfico del Canadá cuya labor es gemela a la de *The British Council Film Department,* de Londres. No debe

olvidarse que Gran Bretaña es el primer país que se ha preocupado por medio de uno de sus organismos —*Bantu Educational Kinema Experiment*— de crear una cinematografía exclusivamente colonial.

En Canadá precisamente, acaba de publicarse *Les grandes missions du cinéma* donde el director y profesor Jean Benoît Lévy, de la Francia peregrina, reúne las lecciones dadas en América del Norte, por cuenta de la *Rockefeller Foundation.* En la U.R.S.S. funciona el "Instituto Científico Experimental de la Sovkino" y otras muchas organizaciones dedicadas a la función educativa y documental por medio de la pantalla. De allí han llegado dos excelentes libros: "El sentido del cine", escrito por el director Eisenstein, bien conocido en tierra mexicana y "Técnica de la cinematografía rusa" de N. D. Ianoschenko. En la República Argentina se sostiene un "Instituto Nacional Cinematográfico" (fundado hace unos años y bien orientado por el doctor Pessano y cuya labor inicial fué dar unos cuantos documentales inteligentes sobre el paisaje y la artesanía comarcal), y de las prensas argentinas entre otros libros han salido "Por qué nació el cine", espléndido relato que con el seudónimo de F. Millingham publica un estudioso comentarista italo-argentino —Timoteo Milani— y "El cine, espejo del mundo", de Julián Ajuria.

Todas estas actividades cinematográficas y bibliográficas nada tienen que ver con el escandaloso periodismo profesional ni con las películas que habitualmente exhiben los cines cosmopolitas. Pertenecen a un clima educativo político-social que el público, en gran parte, desconoce y que refleja y propaga el verdadero espíritu del Séptimo Arte. A George Bernard Shaw no le gusta mucho el concepto de "cine educativo". Hacia 1927 tras contemplar algunas excelentes películas sobre "Historia Natural", rodadas por la *British Instructional Films Limited* el famoso autor afirmaba: "No se debería llamar a las películas sobre 'historia natural' educativas o instructivas. Esto es fatal para ellas y alejan el interés no sólo de los exhibidores sino también del público. Nada induce a ver una película educativa pues lo que se quiere es una película atractiva. Claro que los exhibidores no pueden dar programas que comprendan tan sólo películas de ese género, pero harían un bien si contuvieran la prodigalidad de las de otra clase. Hay que

tener presente, sin embargo, que las películas de interés deben formar un buen contraste con las producciones sentimentales. . ." (Ese contraste se produce en las salas de Gran Bretaña cuando se exhibe a la vez que una película común de tema dramático, un espléndido documental titulado *Night Mail* (Correo Nocturno) dirigido por Basil Wright con la colaboración en la parte sonora de A. de Cavalcanti. Mientras el documental que describe la vida y la labor de los funcionarios postales es ovacionado, pasa sin pena ni gloria la película que le sigue como elemento básico del programa).

Mas esa cinematografía social, no debe ser exclusivamente un instrumento escolar y ha de abarcar otras facetas del conocimiento humano. Veamos en un panorama general lo que ha de ser la cinematografía en nuestro futuro inmediato.

1.—*LA ENSEÑANZA*

De la misma manera que existe un libro —educativo y literario— para el niño hay —o debe haber— una cinematografía infantil, que no está formada por los dibujos animados del francés Emile Cohl, del norteamericano Walt Disney, del austriaco Max Fleischer o del ruso Nikolai Akimov, sino por las imágenes que son el medio más eficaz para que el niño aprenda. El autor de *Emile* había anunciado ya que "antes de la razón, el niño no recibe ideas, sino tan sólo imágenes". Hasta la revelación cinematográfica la reproducción de la naturaleza viva ofrecía una dificultad suprema: la vida. No es lo mismo una serie de fotografías que refleje cada uno de los movimientos de un gesto, que esa suma de movimientos en acción. La imagen animada aumenta "las posibilidades de la representación visual y la potencia de la sugestión". Claro que como apunta Kant —citado por Benoît-Lévy— "la visión sin la comprensión es vacía, de la misma manera que la comprensión sin la visión, ciega". De ahí que el cine sea —con la ayuda de la palabra— uno de los sistemas más adecuados para la enseñanza. El poder de fijación, la atracción y la sugestión son inmediatos. El niño no razona pero quiere conocer y su afán de conocimiento es inmenso. Si a un niño de tierra adentro se le habla del mar debe hacer un esfuerzo imaginativo

para crear aquello que la palabra del maestro (o la imagen estática) quiere explicarle. La pantalla le da, a cientos de kilómetros, la visión directa, vital y verdadera. Los hechos van a él. Cuando un niño contempla el mundo a través de la ventana de la escuela no ve más allá del horizonte; la pizarra, a su vez, le da por los garabatos del maestro una idea de las cosas. Pero la pantalla —ventana por la que llega el mundo que está más allá del poder de la mirada y pizarra profunda que revela los misterios inmediatos del saber facilita el mayor conocimiento. Para ello la imagen debe ser clara y rotunda. Existe una gramática para el arte de escribir y la hay también para el arte de cinematografiar. Esa escritura visual —puntuación correcta en el buen ritmo, corte, conjunción de primeros planos, sintaxis de las imágenes— que se forma como todo idioma que inicia su ascensión a la cultura se debe a quienes tuvieron que improvisar los métodos. Recordando una imagen de Unamuno podrá decirse también que quienes crearon el alfabeto cinematográfico fueron analfabetos. La escritura visual deberá dar lógica al relato y merced a ello el niño se comunicará con la naturaleza "viva" y verá, por ejemplo, cómo se forma y desarrolla un volcán sin necesidad de trasladarse a sus aledaños; cómo es la ciudad; cómo es el hombre: cómo es la Naturaleza...

De la espléndida cinematografía instructiva británica tomemos dos películas cuya duración es de diez minutos cada una: *The Life Cycle of Maize* (El ciclo vital del maíz) y *The Life Cycle of the Onion* (El ciclo vital de la cebolla). Gracias a la primera película, el niño recibe en unos instantes un vivaz estudio biológico del maíz. La cámara acelera su crecimiento desde la semilla hasta la cosecha, una parte ampliada de la superficie de la hoja muestra la stomata en acción en clima bueno y húmedo y finalmente se describe el mecanismo de la germinación; y algunos experimentos demuestran qué sales minerales son requeridas para cada terreno. En la segunda película el alumno contempla la germinación acelerada de la semilla para formar raíces en cuya base las hojas más tarde forman un bulbo y cómo la flor produce los granos de polen, que aparecen ampliadísimos y los cuales son trasladados por insectos a los estigmas para la fecundación de las semillas dentro del ovario. En unos minutos, el niño conoce el milagro del crecimiento de las plantas. ¿Quiere decir todo ello que la pan-

talla se basta para educar las futuras generaciones? No. El maestro es imprescindible. Lo es también a pesar del libro de texto. Mas éste y la pantalla ayudan a la misión de quien posee la palabra. Vuelvo a Unamuno: "En el principio fué la Palabra. Y en el fin lo será pues a ella ha de volver todo". Lo que se precisa es un maestro que sepa servirse de la cinematografía no como un juguete de física recreativa, sino como un formal instrumento pedagógico. Los adversarios del sistema argüirán que la fugacidad de la imagen puede anular la meditación. Para eso está el maestro. ¿No se insiste sobre una misma lección? Pues la reiteración de la película "sin fin" tiene el mismo sentido que las lecciones insistentes. En la enseñanza visual no vale poner una pantalla y pasar una película. Eso es algo pero no es todo. Dejando aparte los temas característicos de la primera enseñanza, hay otros de orden artesano y técnico que avivan en la mente del niño su afán de ser y señalan el aspecto psicológico de cualquier acción o iniciativa pedagógica. Estas breves líneas sólo desean dar una idea de lo que puede ser —ha de ser— la enseñanza visual en la escuela. De ahí se pasa, claro está, a la educación.

2.—*LA EDUCACION*

Un pedagogo inglés, Ronald M. Findlay plantea varios problemas que aguijonean el espíritu de los maestros británicos. La guerra interrumpió la educación y la disciplina técnica de una generación y se pregunta, ¿cómo y de qué manera aconsejar a esos millares de jóvenes, de uno y otro sexo, para su futuro inmediato? o ¿cómo animar a las gentes, de cualquier edad, para sacar el mayor partido posible de su ocio o de su tiempo? Para ello recomienda el uso de la cinematografía "educativa" teniendo en cuenta la existencia de dos clases de películas: las de interés general o utilitario y las especializadas, cuya finalidad es ilustrar y explicar procesos específicos. Se ha comprobado la eficacia de la cinematografía en el adiestramiento del ejército y de las fuerzas sociales de los países convocados para ofrecer sus servicios en tiempo de guerra. Las prácticas militares que antes era problema de meses, merced a las lecciones cinematográficas se resolvían en semanas y los servicios técnicos —militares, sanitarios, administrativos— de

un país "vistos en la pantalla" servían para que se copiaran inmediatamente en otros. Así se llega a la conclusión que "la disciplina en la vida cívica —que se ha descrito muy bien como conocimiento de la vida común— pueda ser parte esencial e importante de los cursos de la futura educación para los adultos". Y añade Findlay: "La vida común tras la guerra es compleja. Hay que hacer arreglos de gran alcance y, por ende, hay que tratar problemas difíciles. La cinematografía puede contribuir notablemente a la solución de estos problemas". En efecto, se está rehaciendo nuevamente la conciencia del mundo y la educación moral, cívica, tiene una altísima importancia. Basta observar los esfuerzos que se realizan en Alemania para hacer olvidar a la juventud germana la educación recibida en los años de dominio nazista con respecto al concepto racial, a su superioridad social, su ideología de dominio universal, etc., así como también los que se llevan a cabo en el Japón para crear una "mentalidad" distinta a la impuesta, a través de los siglos, por la monarquía deísta. Si esas juventudes "ven" una sociedad superior a la que una propaganda sistemática y envilecida los hacía creer que existía más allá de sus fronteras serán reeducadas con mayor facilidad, pues advertirán que la democracia y el liberalismo son superiores a la tiranía y la servidumbre.

El loco, "que hace ciento" en la vecindad, si posee elementos que difundan su tara multiplica la demencia. La cinematografía —y la radio— en manos de un político paranoico conduce fatalmente a la guerra. Las escenas bélicas entusiasman mucho más que las pacíficas y se necesita mayor tesón para ser héroe en la paz que en la contienda. La instrucción cinematográfica facilita al hombre el conocimiento y aun le ayuda a escoger el sendero trabajoso de ganarse el pan con la artesanía que mejor cuadre a su espíritu. La cinematografía trasescolar prepara y forma al ciudadano. No hace mucho el profesor Laski desengañaba a quienes creen que el mundo puede volver a los cauces del liberalismo ochocentista y decía que "de una manera u otra la economía de los pueblos será dirigida". Cuantos intervienen en la vida pública señalan los organismos políticosociales que han de lograr que el hombre se libre del miedo ante la vida, y la acción republicana de nuestro tiempo tiende a asegurar al "hombre de la calle" "des-

de la cuna a la tumba" su derecho a una existencia humana. Una película editada en Inglaterra —*Surgery in Chest Disease* (Cirugía de las enfermedades torácicas)— relata y presenta no sólo la operación a que se somete un enfermo —y que es, dicho sea de paso, una maravillosa lección quirúrgica— sino que ofrece a los ojos del espectador su proceso social. El hospital limpio, bien decorado, no es el clásico escenario trágico de los establecimientos benéficos de antaño; las enfermeras, no son tampoco las desagradables empleadas que desatienden su misión o que la llevan a término en forma destemplada; los equipos médicos atienden al paciente en las consultas, las sesiones radiográficas, los exámenes, con cortesía y el espectador, probable paciente el día de mañana, descubre en la cámara que al término de la jornada, aquellos médicos se reúnen y discuten caso por caso, los enfermos que pasaron por sus secciones. Esas frases tan corrientes: "No atienden, no hacen caso, no se interesan. . ." se borran de la mente del espectador "porque ve ahí, en el cuadro, lo que ocurre en el hospital cuando el enfermo se va". Aun hay más, decidida la operación, el público sabe que el enfermo puede hospitalizarse, pues los organismos de asistencia social cuidarán de pasar a su familia los haberes que no pueda ganar durante todo el tiempo que dure el tratamiento. La película sigue relatando el ingreso del paciente en el hospital, la atención preoperatoria, la operación misma, el trato trasoperatorio, la convalecencia, no ya en el hospital mismo sino en establecimientos lejanos de la ciudad donde el enfermo se repone hasta que el médico señala que ya puede volver al trabajo. Esa película no sólo enseña a los internos y alumnos sino que fortalece el ánimo del público que se entera en forma gráfica y vivida que la sociedad no le desampara si un mal le acosa. Otra película que no sé si se ha rodado ya, pero que debe rodarse es la función de un sindicato. ¿Qué es un sindicato? ¿Para qué sirve? ¿Qué significa? ¿Hasta dónde llega su autoridad? El relato cinematográfico de la acción sindicalista evitaría, más que la violencia la existencia de esquiroles. Al ver en la pantalla lo que significa "el ejército azul", lejana feliz expresión del escritor español Mario Aguilar, el obrero tendrá conciencia de su jerarquía y de su poder.

La cinematografía educativa político-social explica lo que significa el mundo moral. Eso es mucho más eficaz en la pantalla que en el libro. Napoleón prefería un diseño —menos expresivo que una serie de fotogramas— a cien palabras. Lenin al ocupar el poder dijo a Lunarchaski que "de todas las artes, la más importante para Rusia es, a su juicio, el cine". Convence más una imagen que un discurso o que un artículo periodístico. La película que Canadá ha lanzado sobre la misión de la UNRRA, así como la que ha producido Gran Bretaña sobre *The World of Plenty* (El mundo de la abundancia), dirigida por Paul Rotha, uno de los más nobles artesanos de la cinematografía documental son más eficaces que todos los folletos publicados sobre ambos temas, para saber cómo es el mundo de hoy y lo que debe hacerse para reconstruirlo.

Pero esto ya no pertenece en sí a la cinematografía educativa sino a otra rama: la documental.

3.—*EL DOCUMENTAL*

LA diferencia que existe entre el cine documental y el cine informativo es la que va de la revista al diario. El cine documental es la revista, la publicación especializada, el cuaderno intelectual. Es decir, la actualidad, los hechos o las doctrinas comentados para formar una conciencia ética. Un buen cine documental favorece el profundo conocimiento de las cosas. Claro que el cine documental es muy distinto, por no decir totalmente contrario, al cine común que emboba, por lo menos, una vez a la semana en cualquier sala de espectáculos. Sorprenden los testimonios de quienes al llegar a América del Norte por ejemplo y no hallan la sociedad que las producciones de Hollywood reflejan y observan que apenas hay visos de semejanza entre el ambiente que los cineastas forjan y el auténtico. El cine documental no desencanta. El sentido pragmático de Gran Bretaña ha influído a mi juicio en la creación del sistema. La U. R. S. S. aprendió su lección y no hay duda que tanto *Turksib* —la construcción de la línea ferroviaria entre Turkestán y Siberia— dirigida, la película, por V. Turín como la labor realizada por Dziga-Vertov en *Kino-Pravda* (Cine-Verdad) imponiendo su famosa escuela "Cine-Ojo" o "Cámara-

Ojo", mantiene la teoría de John Grierson sobre el documental o sea que es "el tratamiento creador de la humanidad". El cine documental satisface el afán de conocimiento. Los documentales que reflejan los resultados que dieron los esfuerzos de Faraday, Ehrlich, Pasteur, Edison, Benting, Curie, Livingston, el ingeniero Mitchell o la hermana Kenny, tienen más valor ejemplar que los desfiles militares o las obras públicas estratégicas que realiza cualquier dictador —de Napoleón a Hitler— y cuyo único mérito estriba en tener veinte o treinta mil vidas humanas de renta diarias.

Por los documentales el consumidor de té de las grandes ciudades sabe el esfuerzo que significa la cosecha y el trabajo que a él dedican los nativos de la isla de Ceylan (*Song of Ceylon,* dirigida por Basil Wright) o comprende el dramatismo de las casas de vecindad o los "conventillos" al observar en la película de Arthur Elton —*Housing Problems* (Problemas de alojamiento)— las soluciones que piensa dar el gobierno inglés a la cuestión. Generalmente en los documentales actúan "los hombres afectados por los problemas". Hay algunas excepciones y de éstas señalo una. Los habitantes de una aldea minera galesa interpretaron un documental titulado *The Silent Village* (La callada aldea) que es la dramática historia de la destrucción de Lidice. En esas producciones no cabe la truculencia de chafarrinón, porque se quiere lograr —y se logra— "la autenticidad sin heroísmos" y "el realismo sin romanticismos". La verdad, únicamente, la verdad. Y en ella está el manantial del más puro conocimiento y la vecindad con los antípodas en el esfuerzo diario. Durante la guerra los servicios cinematográficos norteamericanos pasaban en los frentes documentales del trabajo que se hacía en la retaguardia, para que los soldados estuvieran seguros de que no se les olvidaba y, a su vez, exhibían documentales de las vanguardias en los centros alejados de la batalla para que el público trabajase con mayor ahinco. Ahora, en el documental de paz, se quiere subrayar el trabajo común. Como dice otro comentarista —Roger Manvell— "el cine con su amplio llamamiento visual y su popularidad, es el arte más adecuado para presentar la cultura de países extranjeros al público internacional".

Queda por definir lo que puede ser el diario visual.

4.—*LA INFORMACION*

Como es sabido, primero fué el pregonero; luego, el papiro; más tarde, la imprenta; ahora, el cine y la radio. El cine, con su visualidad abarca mayor público, incluso el analfabeto. Los noticieros semanales dan cuenta de lo que ocurre en cada país. Cualquier novedad, hecho sobresaliente o acción tiene cabida en el cuadro informativo. Sin embargo la pantalla reitera mansa y anualmente los mismos concursos de belleza, los nuevos habitantes de cualquier Jardín Zoológico, los carnavales de Niza o los pomposos desfiles de la Victoria cuando no, ese gesto torpe de una dama intentando romper una botella en el casco de una nave que se echa al mar. Si esa fuera la misión del periodismo cinematográfico, las generaciones venideras tendrían muy mal concepto de nuestras actividades. Hay mucha más información vital en el "diario" que el artesano Samuel Pepys escribió en tiempos shakespearianos o en las crónicas de los Adelantados de la conquista que en las sucesivas imágenes de los actuales diarios cinematográficos. ¿Qué puede importar ese eterno ministro que al tomar posesión de su cargo repite el mismo tópico de sus antecesores en el puesto o sea que hay que nivelar el presupuesto y hacer economías? ¿Qué interés tiene la machacona presencia de unas autoridades que con cualquier motivo se cuadran para escuchar el himno nacional o ese obispo que sólo se dedica a bendecir primeras piedras? Lo que importa saber es lo que hay detrás de cada suceso. Mientras el diario cinematográfico no tenga la variedad, el tono polémico de la prensa y opine, haga opinar y muestre los acontecimientos en forma más sutil e interesante, no dejará de ser un triste e insulso boletín oficioso puesto al servicio de una vanidosa autoridad cualquiera. Durante la guerra las organizaciones cinematográficas rusas realizaron el milagro de proyectar por la noche, en las pantallas de los cines de los centros industriales y de las capitales políticas las contiendas habidas durante el día en las vanguardias más lejanas y de trasladar también en la jornada a las trincheras los hechos que ocurrían a su espalda, hora tras hora. Eso es un ejemplo de periodismo espléndido. Pero no basta presentar los hechos y hay que discutirlos. En este sentido la serie de

"La Marcha del Tiempo" no deja de ser un grato ejemplo a tener en cuenta para el periodismo cinematográfico del próximo futuro.

Cuando se contemplaban los desfiles inacabables de las huestes nazis, era incomprensible que un comentarista no señalara a los espectadores "no alemanes" que "aquello era la guerra". Y si las censuras cinematográficas de cada país hubiesen tolerado comentarios leales como ése, se hubiera formado la conciencia internacional que evitara el pacto de Munich. El cine periodístico tendrá grandes ventajas cuando sea libre de toda traba como lo es en los países civilizados la emisión del pensamiento. Por muy vivaz que sea la pluma de un escritor no alcanza todos los matices de los hechos corrientes. He aquí un ejemplo: las cámaras captan la primera entrevista Roosevelt-Churchill. La "cámara-ojo" relata la subida del político inglés por la escalerilla del buque, su entrada en la cubierta, el saludo oficial de la marinería, etc. Pero en un rincón, entre dos cañones, se halla en pie el Presidente norteamericano, apoyado en el brazo de uno de sus edecanes. Cuando Churchill advierte la presencia de Roosevelt, abandona su paso discreto, su saludo oficial, su movimiento ceremonioso y alejándose de todo formulismo, olvida cuanto le rodea, abre los brazos, sonríe entusiasmado —¡qué luz no ilumina su rostro!— y, con paso precipitado, avanza para abalanzarse materialmente sobre el Presidente. Ese gesto nervioso, rápido, fraterno, sincero, que estalla por encima de las conveniencias sociales y de las costumbres diplomáticas, vale más para significar lo que la entrevista significaba que los relatos minuciosos de las agencias telegráficas. A eso se le puede llamar periodismo cinematográfico. Y eso es lo que debe ser: captar la vida que pasa con sinceridad.

Al principio he dicho que el destino reservado al invento de los Lumière fué frustrado. Debo explicar la frase para cerrar estas líneas. Cuando los Lumière crean la primer película, se colocaron en un ángulo del patio de su fábrica y esperaron la salida de los obreros. Mientras estos cruzaban de las naves a la puerta, el proyector de los hermanos Lumière se puso en marcha. Así, la primer película que en el mundo ha habido,

se titula "La salida de los obreros de la fábrica Lumière, en Lyon-Montplaisir" y el lugar donde fué tomada la escena no tiene ninguna lápida grandilocuente que recuerde el acontecimiento con frases pomposas pero sí ostenta un emotivo letrero que dice: *Rue du Premier Film.* La primera película realizada en 1894 pues, fué un "documental", todo lo primario que se quiera, pero un documental. Ha pasado un poco más de medio siglo y el espectador de hoy no sólo quiere ver al hombre que va y viene de la fábrica, sino que desea conocer su destino. Y ya no le basta saber cómo y por qué hace su trabajo, sino para qué y para quién lo hace. A la cinematografía documental le preocupa el destino del hombre. Esa cinematografia influenciada, claro es, por las ideas que sobre el arte social tiende Guyau, revela el nacimiento del hombre, su enseñanza, su educación, su unidad con los demás seres humanos y el conocimiento de una existencia superior. Se dirá que esa era la misión del aula y del libro. Evidentemente. Pero hasta ahora se le había negado esa misión a la pantalla. Y desde un principio, la pantalla iba encaminada a eso: a acercar el universo al hombre y el hombre al universo. Nada es ajeno a nadie. El hombre que cruza a la pantalla es el espectador de sí mismo. Y el dolor y el esfuerzo humano que perdura en la cinematografía es su propio dolor. El Estado político que aproveche la cinematografía como elemento de educación social para la paz, servirá desde luego a la causa de la cultura.

CORREO ARGENTINO

SUD NOVELADO

Paisaje dominador. Paisaje absorbente. Paisaje protagonista. En la novela de nuestra América, el paisaje es elemento totalitario. Donde se presenta —y siempre se presenta, pues esta novela nuestra no es ciudadana— todo lo reclama para sí. Lo suyo se interfiere, penetra y descompone otra presencia. La vida del hombre, su aventura, su riesgo, su conducta heroica es, apenas, fragmento. Con imponerle el paisaje al hombre que a él se acerca el ejercicio total de su aventura, profesión de entero riesgo, completa y segura conducta heroica, el hombre no ascenderá a primer plano. El paisaje lo cubre, el paisaje lo domina, lo absorbe. El hombre que va hacia él sentirá urgencia de hacer alarde de personalidad, pero el paisaje habrá de despersonalizarlo. El hombre le dará batalla, pondrá barbarie en su mirada, primitivismo en su arrojo, vigor de siglos en su travesía. Pero nada podrá. El paisaje es, siempre, en la novela de esta América de raíz indígena y expresión hispana, término de victoria. El hombre no consigue vivir, plenamente, su acto frente a él. El paisaje juega con él. Lo toma. Lo recrea. Lo despide. Es lo que ha hecho con Martín Arteche, el personaje —personaje secundario, pues principal es el paisaje— de *Lago Argentino.* Y es que la naturaleza que en nuestro sud patagónico despliega la escena elemental de las primeras albas, es, en toda nuestra América, superior en energía, sugestión y violencia que el hombre y su vida, que el hombre y su aventura. Sus credenciales antiguas no han sido canceladas por el grupo social sin técnica desarrollada que vive a su lado, tolerado por ella. Supremacía de la naturaleza. Tiranía del paisaje. Martín Arteche ha ido a enfrentarlo. ¿Qué lleva consigo? Obstinados años mozos y tenaces ambiciones de riqueza, pero no de riqueza fácil. El sabe lo que deberá luchar para desplazar hacia el otro lado del Lago Argentino, junto a la Cordillera, las primeras ovejas que formarán rebaño y prometerán difícil riqueza. Hay mucho que hacer. Hay mucho que sufrir. La soledad es constante telón ilimitado. Transitar por ella es, siempre marcha de varios días enteros. Cuando Martín Arteche sale lo hace

en caballo tempranero, con pistolas de mira larga, perros leoneros y alimentos suficientes para hambres de país frío. Las distancias solitarias y el lago que lo aísla le han puesto en las pupilas poderes nuevos, intuición salvaje en los sentidos: "una vista que penetraba en la neblina hasta donde otros sólo ven una pared opaca, y el don de adivinar los obstáculos anunciados por un ruido apenas perceptible, por un olor sutilísimo, por el cambio de un matiz o la presión del viento. Intuición y fortaleza conquistadas por el contacto de una naturaleza que sólo se deja vencer por el que se prende sólidamente a sus guampas, como si fuera un torito de tres años". ¿Que se deja vencer? Ya veremos. Para penetrar en aquella zona del lago y la montaña se necesita de la compañía de hombres como Biguá, hijo de ese clima en sangre y carnes, como Torrén, criatura de cárceles políticas en Barcelona, como Murangunic, un yugoeslavo perdido en los caminos del mundo. Hombres diferentes. La naturaleza les permitirá, sin embargo, apenas diferenciarse, porque ella se apresura a radicarse en ellos. "Torrén había conocido criollos del Norte, y hasta extranjeros, que habían llegado a la Patagonia sabiendo leer y escribir más o menos bien, llegaban muy jóvenes, hambrientos de vida vigorosa y ruda y aprendían con tanto afán la ciencia de leer en la naturaleza, que se olvidaban por completo, con el correr de los años, que habían sabido leer y escribir en su juventud". Patagonia despersonalizadora. Para despersonalizarlo después, exige, primero, al hombre el empleo de todo lo que el hombre dispone o lleva hacia ella. Primero, le incita, le obliga a manifestar toda su posible fuerza, toda su posible personalidad. Después, le va restando aquéllas, le va dejando sin ésta. Les exige todo. Los deja sin nada. Una noche de tormenta, Torrén se advierte que en "esta Patagonia todo es áspero y salvaje. La tierra se eriza a cada momento, con su acompañamiento de tormentas, de ciclones, de fríos bestiales, para arrojar de su superficie al hombre temerario que tiene la osadía de querer domesticarla para arrancarle su savia. El hombre se prende al suelo, como un piojo. El hombre cría uñas y garras, su piel se hace rugosa, pelosa, su boca se transforma en una ventosa capaz de chupar jugo de las piedras. El hombre se adhiere al suelo con sus garras y sus uñas, con el vientre y con la ventosa de su boca, como el más tenaz de los pedúnculos... Y la tierra se sigue agitando, rabiosa... Redobla su furor para librarse de los hombres-piojos, para limpiar su superficie semivirgen..." Cuando los ha gastado, los ha consumido, los despide. Siempre despide. Después de muchos años de batalla diaria, de prenderse a su suelo como

un piojo, de arañar su tierra, de matarle leones a la montaña, de poblar la soledad con leves ejércitos de ovejas, la naturaleza patagónica, el paisaje despersonalizador despide a Martín Arteche. En la aventura, él ha hecho excesivo gasto de vida, de sangre, de años, de personalidad. Cada alambre extendido en su estancia detrás del lago le significó días de vida. Con cada león muerto por sus manos para salvar ovejas se le fueron muchas noches desvividas entre la cautela y la alarma. Cada travesía del agua con heladas aguas en alboroto era una muerte y una resurrección. Para ver incorporarse una espiga, remover tierra y pedregullo en paciente, sacrificadora tarea. "Un trabajo de hormigas". Hormigas en la soledad patagónica. Hormigas junto al lago y al pie de la montaña. Es decir, nada. Y es que "la Naturaleza no se dejaba vencer tan fácilmente. Ella había dispuesto las cosas a su manera, y era difícil tergiversar el orden establecido. Cada cosa estaba en su lugar, después de una labor de siglos. . .". Nadie había intentado, desde siglos, sacarlas de ese lugar. Intentarlo fué empeño total de Martín Arteche, un empeño de hombre, de piojo, de hormiga: levantar una estancia en la otra orilla del Lago Argentino, sobre la Cordillera. El hombre, disputando a la naturaleza, polemizando con los climas adversos, penetra el paisaje. Y es recreado por ella. Es apresado por él. Pero, el hombre modifica, en alguna manera pequeña, en una mínima proporción, el paisaje. ¿Vence? Cuando vence es que la naturaleza lo ha vencido ya a él, lo ha recreado a su imagen y el hombre no es sino un intérprete de ella, un actor de su juego, un personaje de su violencia solitaria, de su soledad violenta. Vence —o comienza a vencer— a nombre de su vencedora. Pero, ella le cela siempre y termina por despedirlo. Martín Arteche levantó su estancia, pero no puede levantar su hogar en ella. En la casa que construyó para perdurable vivienda familiar, la soledad le mata a la esposa y al hijo que llega. El hombre derrotado desaparece. Martín Arteche ha sido despedido. El paisaje, absorbente, dominador, totalitario, ha triunfado. El paisaje es el protagonista en esta novela de Juan Goyanarte, editada por "Emecé", con prólogo de Ezequiel Martínez Estrada, en la colección "El Navío" que dirige Eduardo Mallea. "El autor —dice el prologuista— ha realizado una obra muy difícil, tanto en el aspecto técnico de la novela como en el acopio de los materiales de observación, recogidos prolijamente y expuestos al lector con la misma minuciosa fidelidad. En una prosa robusta y desprovista de atavíos literarios, revela y cuenta". "Si en los capítulos iniciales —agrega en su juicio Martínez Estrada— maneja la descripción con una seguridad

de artista seguro de sus recursos, en el capítulo final, de sombría, nocturna grandeza y de un tono dramático intensísimo, levanta su obra a una de las mayores alturas logradas por la novela argentina y, sin duda, hispanoamericana".

ENRIQUE ANDERSON IMBERT, O LA TRAVESURA

La travesura importa, a un tiempo, ingenio y destreza. Nunca será posible sin ese enlace. Ingenio que queda mirándose en los cristales de la ventana a la espera de que los cristales le devuelvan la propia silueta demorada no prometerá aventura alguna, no hará posible la travesura. Será necesario —será condición fundadora de ésta— que el ingenio rompa con destreza —y a punto en el instante exacto— los cristales, para atravesarlos, inmediatamente, de un salto. Del otro lado del roto cristal, al cabo del belicoso tránsito, se reencontrarán, definitivamente, ingenio y destreza para hacerle eco propicio a la travesura. Elementos: ingenio y destreza. Acción: romper cristales. Consecuencia victoriosa: travesura. Enrique Anderson Imbert conoce el proceso.

Hace diez años, E. A. I. escribía, cotidianamente, una sección de atrevidos comentarios en "La Vanguardia", vocero del socialismo argentino. La política del país tenía en esa columna registro interesado, examen militante y —requerimiento del oficio y de la lucha— moraleja orientadora. El periodista aceptaba el destino de poner en su pluma al mundo y sus días, a la actualidad y a sus protagonistas, mientras preparaba en él al escritor de temas que aspiran a sobrevivir, a tener vida más larga que las del comentario del periódico partidario. Tiempo después, E. A. I. hacía del registro diario, de la diaria labor comentadora, para hacer campamento en la Universidad de Tucumán, donde su juventud de profesor asombraría a la de sus alumnos. La cátedra era su nueva travesura. ¿Travesura? Me confirmo, sí, travesura. Su primer libro —escrito entre pausas del periodista militante— había sido una novela. Sus personajes, niños en tránsito hacia la adolescencia. Vidas en travesura. Su segundo libro —notas y ensayos escritos entre millares de notas y comentarios periodísticos— detenía por un momento proyectiles en marcha (se llamaba *La flecha en el aire*) para fijarlos con toda su vibración, su estremecimiento, en la breve página inquieta. Travesura del pensamiento. Desde la cátedra hará análisis de la obra de un escritor argentino que representa un ciclo de nuestra literatura: Roberto Payró. Y de la obra de Payró,

el profesor Anderson toma a los pícaros —que constituyen la población principal en la obra estudiada— y se complace en hacer comentario del estilo costumbrista que los registró. Crítica de la travesura, de la otra travesura que también requiere ingenio y destreza en su floración espontánea y popular. Más tarde, desde el Tucumán de su cátedra, se decide E. A. I. a congregar en volumen los cuentos que ha venido publicando en el suplemento dominical de "La Nación". Libro de imaginación en delicado ejercicio total, donde hay una página que, refiriendo la *muerte del agua,* reclama su incorporación a la más exigente antología. Travesura en el cuento. Ahora nos entrega un tomito de *Ensayos,* en donde recorre y pone sitio a varios temas enlazados entre sí por la consideración de la travesura de la creación literaria. Para discurrir sobre esa travesura —para discutirla, para examinarla—, realiza E. A. I. la travesura del ensayo. "La nobilísima función del ensayo consiste en poetizar en prosa el ejercicio pleno de la inteligencia y la fantasía del escritor". Poetizar en prosa: travesura. La definición procurará en párrafos inmediatos su propia defensa. "Sé que Croce —advierte Anderson— rechazaría estas opiniones: él, que en uno de sus abusos teóricos llega a negar valor poético aun a las alegorías del Dante, no admitiría que pueda haber lirismo en un ensayo. "¡Donde hay concepto no hay poesía!". Pero conferir unidad a algo es ya un acto poetizador. Cualquier construcción está animada con un toque de poesía cuando su unidad interior se ha hecho visible, fácil y placentera. Hay sistemas filosóficos, enrollos matemáticos, hipótesis científicas, caracterizaciones históricas, que se convierten en poemas por obra y gracia del espíritu unificador. Y el ensayo es, sobre todas las cosas, una unidad mínima, leve y vivaz donde los conceptos suelen brillar como metáforas". Es decir, el ensayo equivale a la travesura del concepto. Anderson experimenta su definición, que es la mejor manera de defenderla. En su ensayo hay simultáneos Andersons que discuten los temas con bien repartida pasión. Ninguno de ellos triunfa sobre los otros. De manera que el resultante es un Anderson unánime que se ha valido de las voces de todos, de los disconformismos y las travesuras de todos ellos, Andersons duendes, Andersons inquiridores, Andersons nunca complacientes, Andersons atrevidos. Cada uno ejercita su derecho a proponer y a discutir, a no dejarse silenciar por el que tiene a su lado o a su frente. Todos ellos conviven, traviesamente, a través de prosa deportiva, prosa con agilidad de salto en garrocha destreza de nadador y puntería de hondero. La abundancia de puntos de admiración testimonian irreprimible energía. En esa prosa de desplazamientos deportivos nos va di-

ciendo que de ser argentino, Chesterton no se hubiera convertido al catolicismo, porque el catolicismo que nosotros conocemos "es el hispánico ¡tan distinto al idealizado por Belloc!" Y que nada le importan a él, creador travieso, las líneas generales de la creación literaria. "¿Si Wilde tiene razón? ¿Si Chejov hace bien? ¿Si debemos seguir a Gide? ¡Ah, no sé! Para mí hay un solo camino: el camino interior hacia el yo profundo. Nadie puede indicármelo, nadie puede recorrerlo por mí, nadie puede trazarme normas, nadie puede imponerme valores que yo no vea lúcidamente". Y que "no hay línea de normas por donde la Literatura progrese". Y que ante lo universal y lo nacional, lo cosmopolita y lo regional, la lengua general y el estilo poético "conviene no olvidar que esos mellizos no existen, que son falsos dualismos verbales y que si tomamos partido por un bando nos meteremos en un callejón sin salida desde donde ya no podremos apreciar el panorama ancho y colorido de la literatura". Y que es necesario "mostrar los peligros de la crítica literaria, que suele pasearse por el jardín poniendo los pies aquí y allá y aplastando la vida minúscula", porque "esa vida, por minúscula que parezca en la cita de un pasaje literario o en la huella de la pisada sobre el jardín, es parte de una realidad mayor que se está trascendiendo a sí misma y cuyas intenciones hay que adivinar amorosamente".

Que es manera de decir la advertencia, profesar el sentimiento, construir el juicio por quien pone, a un mismo tiempo, ingenio y destreza, y rompe cristales, y realiza la travesura del concepto.

Dardo CÚNEO.

S U M A R I O

Printed in Mexico.